OBRAS COMPLETAS

TOMO IX

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

OBRAS COMPLETAS

DE

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

OBRAS COMPLETAS

TOMO IX
(1960-1962)

SEGUNDA EDICIÓN

REVISTA DE OCCIDENTE
MADRID

PRIMERA EDICIÓN: 1962
SEGUNDA EDICIÓN: 1965

Depósito legal: M. 3.319-1961. N.º Rgtro.: 2.472-62

Impreso en España por
Talleres Gráficos de «Ediciones Castilla, S. A.». - Maestro Alonso, 23. - Madrid

ADVERTENCIA

Esta «Advertencia» se ha reproducido al frente de todas las ediciones de obras póstumas.

Las Obras inéditas de José Ortega y Gasset *se editan simultáneamente, en su lengua original, en América y España, conforme a los manuscritos y originales dejados a su muerte por el gran filósofo. Incluirán extensos trabajos recientes que «la malaventura —según él escribió— parece complacerse en no dejarme darles esa última mano, esa postrer soba que no es nada y es tanto, ese ligero pase de piedra pómez que tersifica y pulimenta», y, en algunos casos, también escritos antiguos que el autor no coleccionó en ninguno de sus libros. Dado el rango eminente de su obra intelectual, creemos obligado editar sucesivamente la totalidad de su labor inédita, inclusive aquellos estudios que aparezcan inacabados y las notas o apuntes que puedan servir para orientar el trabajo de sus numerosos discípulos. Los escritos se publicarán tal y como se han encontrado; la compilación de los textos se ha encomendado a próximos y fieles discípulos, a quienes queremos manifestar nuestro agradecimiento por la devoción y el rigor que ponen en su tarea y cuya intervención será en todo caso explícita e irá intercalada entre corchetes.*

LA EDITORIAL REVISTA DE OCCIDENTE.

UNA INTERPRETACION
DE LA
HISTORIA UNIVERSAL

EN TORNO A TOYNBEE

Publicado por la «Revista de Occidente»,
Madrid, 1960.

NOTA PRELIMINAR

El prospecto que divulgaba la creación del «Instituto de Humanidades» prometía la intervención inaugural de su fundador mediante un curso de doce lecciones «Sobre una nueva interpretación de la Historia Universal. (Exposición y examen de la obra de A. Toynbee, A Study of History)». *Pero el alcance del curso (1948-49) excedió con mucho a ese anuncio, pues el examen consistió, principalmente, en una crítica de la obra desde las propias doctrinas de Ortega y el despliegue de sus personales ideas acerca de la ciencia histórica y el proceso de los pueblos —en particular el romano—, con frecuentes excursiones de intención sistemática a la crisis del tiempo presente.*

El tema central de estas páginas resulta ser, según se afirma en una de ellas (pág. 225), «el análisis de la vida constituida en ilegitimidad... de que son dos gigantescos ejemplos los tiempos declinantes de la República romana y los tiempos en que estamos nosotros mismos alentando». A la crisis actual Ortega aporta un radical análisis y, a la vez, la promoción de una reforma de la inteligencia mediante la cual pueda la vida contemporánea emerger del azoramiento que padece.

Nuestra labor en la ordenación del contenido de este libro ha consistido en cotejar dos textos: el original manuscrito redactado para las lecciones del curso y la versión taquigráfica de estas. En cada uno de ellos hay pasajes que faltan en el otro: durante las lecciones le ocurrió ampliar lo premeditado y, quizá obligado por estas ampliaciones, otras partes del manuscrito quedaban sin cabida en ellas. En general, conservamos la transcripción taquigráfica, pero también agregamos partes del manuscrito cuya omisión no parece tener otro fundamento que la limitación de tiempo antes aludida.

Anteponemos a cada lección epígrafes de orientación sobre el argumento de las mismas. Y damos, en Apéndice, algunas páginas redactadas para su

utilización en el curso, pero que fueron, a la postre, sustituidas por las que van en su lugar correspondiente.

La complejidad de los principios expuestos en este curso y las dilaciones propias de la exposición oral fuerzan a pensar que solo mediante una atenta lectura puede percibirse su extrema importancia. Hizo constar Ortega, *en la lección final, su reconocimiento al público por haber «aguantado algunas de las lecciones más densas que se hayan dado nunca en ninguna parte», y esta resuelta afirmación se halla plenamente justificada por el lugar donde aparece.*

LOS COMPILADORES.

I

Las carreras.—La información internacional.—Comunicaciones.—Oxford.—La experiencia de la vida.—La declinación grecorromana.

SEÑORES: Arnold Toynbee nació en 1888. Es profesor de Historia Internacional en la Universidad de Londres y director del Real Instituto de Asuntos Internacionales. Estudió en Oxford, donde se hizo un excelente conocedor de la lengua griega, que, como es sabido, es la lengua de Oxford. Se casó con la hija de Gilbert Murray, venerable patriarca de los estudios helénicos en Inglaterra. Luego estudió también árabe y esto le permitió ejercer diversos cargos durante las dos guerras en el «Intelligence Service», sobre todo en el Medio Oriente. Desde 1926 publica cada año un volumen exponiendo la situación de los diversos países, incluso los más remotos, como información utilizable en la política internacional inglesa. En 1934 publicó los tres primeros tomos de su ingente obra *Un estudio de Historia*. En 1939 publica otros tres. Aún quedan por publicar los tres últimos. He aquí un ejemplar de lo aparecido hasta ahora. Como es un libro hoy difícil de encontrar, he querido que tuvieran ustedes una impresión visual de su tamaño, ya que el simple hecho de este tamaño va en cierto momento a solicitar nuestra meditación. De esta gran obra vamos a tomar conocimiento y a reflexionar sobre ella durante un curso de doce lecciones. Por tanto, podemos ir sin prisa, poco a poco, entrando en la cuestión. Hoy vamos a contentarnos con enunciar unos cuantos temas que más adelante parecerán fructuosos y que, desde luego, nos prepararán el ingreso en el pensamiento de Toynbee precisamente porque los inspira un modo de sentir muy distinto del suyo.

Lo dicho, como ustedes advierten, se reduce a hacer constar

ciertos datos sobre la obra y la persona de Toynbee, datos que habremos de calificar de externos. Pero es la vida humana una realidad en la que todo es interno, incluso lo que llamamos externo. Así esa serie de datos es una lista de secos títulos tras de los cuales se ocultan muchas cosas íntimamente humanas y de abundante jugo, que irán irremediablemente apareciendo, una tras otra, porque con una tras otra habremos de tropezar a lo largo de este curso. Por ejemplo, el profesorado de Historia Internacional de la Universidad de Londres, la dirección del Instituto de Asuntos Internacionales y la publicación anual sobre los mismos nos manifiestan que es el *internacionalismo* la profesión a que Toynbee ha dedicado su vida y que en esta profesión representa en Inglaterra una de las figuras más eminentes. Ahora bien, el acto de dedicar su vida a algo determinado es un privilegio de la condición humana. La piedra, la planta, el animal cuando empiezan a ser son ya lo que pueden ser y, por tanto, lo que van a ser. El hombre, en cambio, cuando empieza a existir no trae prefijado o impuesto lo que va a ser, sino que, por el contrario, trae prefijada e impuesta la libertad para elegir lo que va a ser dentro de un amplio horizonte de posibilidades. Le es dado, pues, el poder elegir, pero no le es dado el poder no elegir. Quiera o no, está comprometido en cada momento a resolverse a hacer esto o aquello, a poner la vida en algo determinado. De donde resulta que esa libertad para elegir, que es su privilegio en el universo de los seres, tiene a la vez el carácter de condenación y trágico destino, pues al estar condenado a tener que elegir su propio ser está también condenado a hacerse responsable de ese su propio ser, responsable, por tanto, ante sí mismo, cosa que no acontece con la piedra, la planta ni el animal, que son lo que son inocentemente, con una envidiable irresponsabilidad. Merced a esta condición resulta ser el hombre esa extraña criatura que va por el mundo llevando siempre dentro un reo y un juez, los cuales ambos son él mismo. De aquí que el acto más íntimo y a la vez más sustanciosamente solemne de nuestra vida es aquel por el cual nos dedicamos a algo, y no es mero azar que denominemos esa acción con el vocablo «dedicar», que es un término religioso de la lengua latina. La *dicatio* o *dedicatio* era el acto solemne en que la ciudad, representada por sus magistrados, declaraba destinar un edificio al culto de un dios; por tanto, a hacerle sagrado o consagrado. Y, en efecto, decimos indiferentemente de alguien que se dedicó o consagró su vida a tal o cual oficio y ocupación. Noten cómo ha bastado rozar este punto de la con-

dición humana para que afluyan por sí mismos a nuestros labios y oídos los vocablos más religiosos: dedicación, consagración, destino. Noten al propio tiempo cómo esos vocablos han perdido en la lengua usual su resonancia patética, trascendente, y perpetúan, prolongan, ya trivializada, su existencia verbal. Esta coexistencia inmediata entre la trascendencia y la trivialidad va a sorprendernos una y otra vez al volver la esquina de todos los asuntos humanos.

Así, siempre que me he ocupado en meditar sobre el destino del hombre se me interponía impertinente, pero irremediablemente, el recuerdo de que durante mi adolescencia, en aquel Madrid que rezumaba tranquilidad, cotidianeidad y, confesémoslo, un poco de chabacanería, mi casa, muy poderosa en la vida española del tiempo, estaba siempre llena de personas que venían a solicitar «un destino de seis mil reales». Las nuevas generaciones no imaginan ni de lejos la frecuencia abrumadora con que se hablaba de ello entonces y la importancia superlativa, monstruosa que ese concepto y la humilde realidad a que se refiere tenían en la vida española. Por lo pronto, en ella descansaba casi por entero nada menos que la política del país, porque siendo movibles los empleos y no existiendo graves problemas, un cambio de política significaba solo la cesantía de muchos y la concesión paralela de otros cuantos destinos de seis mil reales. En efecto, para muchos hombres de aquella tan humilde y recogida época un «destino de seis mil reales» era el destino del hombre.

Mal haría quien juzgase ser esto no más que un juego de palabras mío. Mejor hiciera en reparar que no soy yo, sino la lengua milenaria de todo un pueblo —el nuestro—, más aún, de todos los pueblos latinos, pues en ello aproximadamente coinciden, quien nos ofrece prefabricados estos aparentes retruécanos, y ello hace presumir que son algo más.

Pues bien, este inglés, con quien hemos de habérnoslas tan largamente, se nos presenta de primeras como un internacionalista; esto es, como un hombre ocupado en informarse e informar sobre lo que pasa en los distintos países. Mr. Toynbee no ha inventado esta ocupación. Es sobremanera insólito que el individuo invente la ocupación a que va a dedicar su vida. Lo que con un vocablo, con un concepto más fulgurante que preciso decimos genio, significa —y consiste en realidad justamente en eso—: ser capaz de inventar la propia ocupación. Pero lo normal es que el individuo escoja alguna de las formas genéricas de existencia que el contorno social

tiene preparadas y que llamamos oficios, profesiones, carreras. Al ser genéricas, tenemos de ellas un conocimiento previo al modo concreto de ejercitarlas cualquier individuo determinado, y la simple audición de su nombre suscita en nosotros una peculiar expectativa.

No cabe duda que, sin necesidad de reflexionar, automáticamente, tomamos una postura íntima, distinta, cuando alguien nos es presentado como un poeta que cuando nos es presentado como un coronel. Podrá acontecer que tal o cual vez el comportamiento del individuo contradiga esa anticipación que el nombre de su oficio nos sugiere; podrá ocurrir que algún poeta propenda a mandonear y que algún coronel en secreto versifique, pero ello nos parece solo una excepción que confirma la regla. Porque, en efecto, nuestra vida está constituida por uno de sus lados por un repertorio de pronósticos y expectativas que se han formado en nosotros indeliberadamente, espontáneamente. Sería imposible nuestra existencia si ante cada hecho que sobreviene tuviésemos que afrontarlo como algo completamente nuevo y no poseyésemos por anticipado una prefiguración que nos permite tomar ciertas precauciones y preparar nuestra conducta. Ya veremos cómo es obligatorio para todo hombre tener siempre a la vista, bien en claro, ese repertorio de expectativas y no entregarse sin cautela a cualquiera cosa que llegue.

Esto que acabo de decir vale en grado muy especial en el caso presente. Importa mucho tener una clara expectativa de lo que representa este título: anglosajón ocupado en informarse e informar sobre asuntos internacionales. El porvenir inmediato del mundo y, por tanto, el de nosotros depende en no escasa dosis de lo que sea ese tipo humano. Por consiguiente, ¡guarda, Pablo! No sería extraño que si muchos de ustedes se preguntan qué expectativa levanta en sus mentes aquel título se encuentren sin ninguna, salvo la comprensión del mínimo significado material de esas palabras. La razón de ello es que las expectativas no se originan en razonamientos nuestros que en cualquier momento podemos improvisar, sino que, como he dicho, se forman ellas mismas espontáneamente en nosotros por una paulatina decantación de experiencias y, por tanto, lentamente. Ahora bien, el internacionalista, la profesión de informar sobre asuntos internacionales y sobre cómo son los diversos países es una profesión reciente que empezó a perfilarse y a acusar su fisonomía después de la primera guerra mundial. No es, pues, nada extraño que aún

no haya logrado imprimir sus rasgos en las mentes y que, por tanto, queden muchas personas sin nada preciso al oír esa palabra, sin ninguna expectativa o pronóstico. Tanto más urge llamar la atención sobre esa nueva profesión, sobre ese tipo humano que ha sido ya y va a ser aún más en los meses y años que vienen de una influencia tan grande como acaso peligrosa.

Por causas diversas que vinieron entonces a convergencia, al concluir la guerra de 1914-1918 se produjo en el mundo un fenómeno cuya importancia y gravedad aún no han sido reconocidas debidamente. Consistió en que, para los efectos históricos, esto es, de la convivencia entre los pueblos, el planeta súbitamente se contrajo de suerte que los pueblos comenzaron a existir mucho más cerca los unos de los otros que antes. Cada nación sentía que las demás, aun las más distantes, le estaban próximas e inmediatas, de modo que su seguridad y bienestar dependían de lo que en ellas aconteciese. La causa principal de esta subitánea aproximación era el fabuloso progreso en los medios de comunicación. Noticias, hombres y cosas se desplazaban vertiginosamente de un punto del planeta a otro remotísimo. Consecuencia de ello fue, a su vez, que, industrial y bélicamente, todos los pueblos se hicieron fronterizos; y más aún, por lo que hace a la industria —en lo que se refiere a obtención de primeras materias y en punto a mercados— las naciones quedaron interpenetradas mutuamente, pues no hay país a quien no sean indispensables los demás.

Todo esto es, por lo pronto, gloriosísimo triunfo de la ciencia física creadora de la técnica contemporánea. Sin entrar de lleno en la cuestión, porque es sobremanera profunda, quisiera, sin embargo, hacer notar el carácter contradictorio que en la vida humana tiene la existencia de la lejanía como tal. Porque la realidad no es que el hombre empiece por estar en lo próximo e inmediato, en lo que llamamos el «aquí», de modo que esto sea lo que primero existe para él. Es evidente que como no hay derecha si no hay izquierda, ni hay un arriba si no hay un abajo, no se puede tener la conciencia de un «aquí» si no se tiene al mismo tiempo la conciencia de un «allí». Consiguientemente, para que el hombre pueda sentirse estando «aquí» necesita inevitablemente, en algún modo o en algún sentido, estar al mismo tiempo, a la vez, «allí». Por eso decía: la realidad no es que primero estemos en lo próximo e inmediato, de modo que esto sea lo que primero existe para nosotros, sino que lo próximo, el objeto que vemos en nuestra inmediatez, se nos presenta desde luego destacando sobre un

fondo de otras cosas más distantes; esto es, sobre el fondo de un horizonte. Así esta sala, que es ahora nuestro «aquí», es vivida por nosotros como la porción más próxima de una realidad mucho más amplia que hay tras y en torno a ella, a saber: como un lugar del inmenso mundo, que es el más vasto horizonte. Imaginen ustedes la sorpresa, el terror que sentiríamos si al salir de esta sala dentro de un rato hallásemos que solo había este aposento, que fuera no había nada, que este espacio y realidad era todo; en suma, que no había un «allí». Esto demuestra que nuestra conciencia de estar «aquí» implica y requiere la conciencia previa de ese remoto horizonte y, por tanto, que, en verdad, estamos primero en la gran lejanía que es el mundo, en el «allí», y de ella venimos incesantemente a hacernos cargo de lo próximo y a sentirnos «aquí». La cosa es paradójica, pero es evidente: el hombre está primero «allí», en la lejanía, y solo por contraposición con el «allí» aparece el «aquí». Esta contraposición, este hallarse el hombre a un tiempo «allí» y «aquí», esos sus dos opuestos modos de estar constituyen el carácter contradictorio a que antes me refería y que hace del espacio y la distancia una dimensión dolorida, dilacerante del humano vivir. Esta es la dualidad penosa de nuestra condición. Mentalmente estamos en todas partes, somos ubicuos, pero nuestro cuerpo nos retiene y encadena en un sitio, nos localiza y sitúa. Cualquiera que sea el lugar preciso en que estemos, estamos incesantemente viniendo a él desde el horizonte, desde la gran lontananza del mundo. Esto significa que si estamos aquí es porque hemos renunciado, de grado o por fuerza, a estar en otros sitios, ahora distantes y que ahora son un «allí». De modo que esta cosa en apariencia tan simple como es el «aquí», como es el tener que estar en un «aquí», representa una amputación permanente de nuestra propia vida, una negación de sus otras posibilidades, una retracción y un confinamiento; es, en sentido trascendente, la servidumbre de la gleba que la condición humana padece. Venturosa la piedra que está solo donde está su materia. Pero el hombre es ese extraño animal que al estar materialmente «aquí» está, en realidad, volviendo siempre del Universo al rincón en que se encuentra, trayéndose siempre dentro la presencia de ese Universo. Y así, nuestro modo de estar en la lejanía y en el «allí» es un sentirnos separados de ellos, como desterrados de ellos.

Tal vez esta expresión no sea inadecuada, aunque acabo de tropezar con ella. Tal vez podemos decir: el hombre está preso

en el «aquí» y desterrado del Universo, que es su más auténtica patria. Por esta causa nuestra relación con la lontananza, que es un estar en ella como está en su tierra el desterrado de su tierra, da lugar a una de las emociones más esencialmente humanas que existen: la nostalgia, que es un echar de menos la proximidad de lo distante, que es la quejumbre de un «allí» anheloso de ser un «aquí», un dolorido estar donde no se está. Por eso ha sido siempre la nostalgia el más ubérrimo hontanar de poesía, como ha sido también el molde donde se han conformado algunos de los más exquisitos sentimientos humanos.

Algún día, en este Instituto, haremos una historia de las pasiones, porque, contra todo lo que ha solido creerse, también las pasiones tienen su historia y no son, como suele pensarse, modos permanentes del hombre que no varían con sus vicisitudes. Las pasiones nacen, se desarrollan y mueren; están en triunfo o están en etapas de retirada y retraso. Pues bien, algún día haremos la historia de las pasiones y entre ellas la historia del amor, que, aunque parezca mentira, nadie ha emprendido todavía. Entonces se verá que eso que llamamos el amor de un hombre a una mujer ha comenzado, y en sus rebrotes ha recomenzado siempre, no, como pudiera creerse, por el entusiasmo hacia la mujer próxima de la misma tribu o clase social, sino, al revés, por imaginar la mujer distante, distante en el espacio o en el rango. Una y otra vez la mujer ha inaugurado su carácter y condición de amada bajo el aspecto de *princesse lointaine*, y no es ninguna casualidad que, cuando las costumbres aproximan excesivamente hombre y mujer, el sentimiento amoroso se volatilice y sobrevengan esos extraños vacíos de amor que caracterizan ciertas épocas.

Pero dejemos esta que podemos llamar la esencial paradoja del «aquí» y del «allí», a cuya somera contemplación me he dejado ir por creer que debemos estar todos sensibilizados para la importancia y gravedad que tiene en su vida toda modificación de algún calibre en la relación del hombre con el espacio.

Como la idea y expresión «progreso en los medios de comunicación» no tiene ciertamente aura poética y carece de patética resonancia metafísica, corremos el riesgo de no advertir hasta qué punto afecta a la raíz de la existencia misma, y, sin embargo, al conseguir la velocidad anular casi el espacio y destruir casi la distancia, ha trastornado uno de sus factores básicos, suprimiendo esa estúpida servidumbre y limitación que por ellos la vida humana padecía. Mas, por otra parte, el hombre se había acomodado a

ello; había organizado su vida y aun lo más hondo de su vida contando con el espacio y la distancia y hasta había logrado arrancar a esa limitación algunas ventajas. El hombre acaba por aprovechar todo. Por eso puse antes el ejemplo de la fertilidad que tiene la nostalgia en poesía y en amor, como podía haber puesto otros casos. Es decir, que esa casi liberación de estar adscrito el hombre a la gleba —esa servidumbre a la gleba—, que es la localización en el espacio, y el hecho de la distancia entre las cosas, que hace que aquellas que deseamos y aquellos seres junto a los cuales quisiéramos estar o de que habemos menester se hallen lejos y tengamos para llegar a ellos que gastar tiempo del cual poseemos tan escasa cuantía y gastar esfuerzos que no nos sobran; esa limitación queda superada, pero antes contaba con ella el hombre y había organizado frente a ella su existencia y su conducta. Pues el hecho de que súbitamente los pueblos se hayan aproximado tanto espacialmente no quiere decir que vitalmente estén más próximos. Al contrario. Al hallarse tan inmediatos de repente advierten que esa aproximación espacial no ha ido acompañada por una aproximación en el modo de ser, en sus ideas y sentimientos, en sus costumbres, instituciones y economías de modo que si bien ese triunfo sobre el espacio y la lejanía significa a la larga un beneficio radical, va a traer por lo pronto grandes pérdidas y enormes conflictos.

Tengamos bien presente esta otra circunstancia: cada pueblo se constituyó contando con la distancia tradicional a que estaba de los demás. Algún día veremos en este mismo curso, y espero que con plena claridad, cómo la entidad pueblo, la entidad nación, por una de sus caras significa sustantivamente «distancia». Al diagnosticar así la situación presente dejo al buen entendedor apreciar si el diagnóstico es o no grave.

Pues bien, la nueva profesión que he llamado «internacionalista» y de que Toynbee es hoy acaso el más eminente representante, ha nacido como primer efecto de este súbito acercamiento entre los pueblos. Sintieron estos entonces que les era necesario saber bien lo que acontecía en los otros. No bastaban ya los despachos diplomáticos que durante tantos siglos se enviaban a las Cortes y que se referían casi únicamente a cuestiones concretas de la política seguida por los gobiernos. No bastaban ya los corresponsales en el extranjero al uso del siglo XIX, que referían a sus países solo ciertos hechos precisos y excepcionales: batallas, terremotos o festivales. Desde hace treinta años empieza a ser frecuente un tipo de

periodista, sobre todo entre los anglosajones, que se dedica expresamente a ir de pueblo en pueblo para informar al suyo de lo que los otros son, de su sentir, pensar y querer, de sus discordias íntimas, de sus esperanzas y de sus problemas. Esta labor, que luego aparece casi siempre reunida en libros, ha sido una de las lecturas favoritas de los últimos quince años y es, al propio tiempo, la fuente principal de que se nutren los grandes internacionalistas como Mr. Toynbee. A este bloque, pues, formado por aquellos y estos es a lo que llamo la «nueva profesión de internacionalista».

Al pronto se juzgará que nada parece más deseable que esa labor para que los pueblos lleguen, en efecto, pronto a conocerse de manera adecuada, pero debo confesar que la lectura atenta y prolongada durante un cuarto de siglo de esas publicaciones ha decantado en mí una expectativa menos favorable respecto a la profesión internacionalista. Por tres razones: primera, con frecuencia los hechos que se transmiten son totalmente falsos. Son habladurías recogidas por el viajero periodista de personas cuya condición, crédito y responsabilidad ignora; otras veces no se trata de hechos por completo falsos, pero lo son parcialmente, y esto es casi más grave porque hace más aguda la desorientación.

Segunda razón: no reside, sin embargo, en los errores de hecho lo más peligroso de estas informaciones, porque es preciso decir de la manera más expresa que en la mayor parte de los casos la información, sobre todo anglosajona, es de una exactitud en los hechos que refiere, tomados cada uno por sí, sencillamente prodigiosa. Si, pues, la información, lo que esta palabra promete y anuncia, pudiera consistir solo en una serie de hechos que uno por uno son exactos, no habría nada más que pedir; pero acontece que queda otra serie de hechos silenciados y, lo que es más grave, que aun esos que se comunican van como sueltos, no van entendidos en el sentido y perspectiva y estructura que tienen en el país donde se producen, de modo que, aunque posean una cierta verdad externa, carecen de realidad y de verdad interna.

Tercera razón y para mí la más decisiva: lo que más temo es la enorme fe que esos grandes países tienen en esa información. Porque ello implica que creen que es fácil saber lo que pasa en un país a un extraño que llega a él, contemplándolo desde fuera, y esto, a su vez, supone tener de lo que es un pueblo, de lo que es una nación, una idea errónea, porque es ignorar que la vida colectiva de un pueblo, de una nación, es una intimidad y, en cierto modo, un secreto en sentido muy parejo al que tienen estas pala-

bras cuando de la vida personal decimos que es una intimidad y un arcano al cual no puede llegar fácilmente nadie que la contemple desde fuera.

Los daños que esta información va a producir, y conste que no me refiero especialmente a España, llegó a constituir para mí tal obsesión que en enero de 1937 —me interesa subrayar la fecha— escribí un largo estudio, que muy poco después apareció en una de las principales revistas inglesas, en el cual me ocupaba un poco más ampliamente sobre este asunto y que luego he recogido como apéndice a una nueva edición de mi libro *La rebelión de las masas*, bajo el título «Epílogo para ingleses».

Allí verán, si lo leen, cómo muchas cosas anunciadas, no para España, sino muy especialmente para Inglaterra, se han cumplido después. Lo malo es que van a cumplirse muchas más.

Ahora comprenderán ustedes por qué en el umbral de un curso sobre el gran libro en que Toynbee va a hablarnos de la historia universal me he dedicado aparentemente a perder el tiempo describiéndoles la expectativa que nos suscita la vocación y profesión de internacionalista. ¿No es de temer que, perteneciendo a ella Mr. Toynbee, tenga demasiada fe en lo que pueda averiguarse sobre la realidad histórica contemplándola desde fuera, como un fenómeno de la naturaleza? ¿No es de temer que minimice lo que hay de intimidad y de secreto en todo acontecer humano y que no se haga plenamente cargo de lo que hay de profundo, y no de convención, en el hecho de que no exista el hombre abstracto, sino de que todo hombre pertenezca a un pueblo, sea de un pueblo, esté hecho de un pueblo, quiera o no? ¿No trae todo esto consigo la presunción de que quien minimice estas cosas en cambio encuentre probables y fáciles utopías de humanidad y de conjunciones abstractas entre los pueblos? Esta es, al menos, la expectativa con que yo he entrado en la lectura del gran libro de Toynbee. Pero bien entendido: si he dicho que tenemos obligación de mantener bien claro nuestro repertorio de expectativas, añado ahora que debemos evitar que se conviertan en prejuicios. Esas expectativas no nos aseguran que el individuo determinado, por ejemplo, Toynbee en este caso, padezca esas ilusiones ópticas a que su profesión le inclina. Entremos, pues, en su estudio sin prejuicios pero con alerta.

Ya ven cómo nos ha bastado oprimir levemente la simple noticia aparentemente externa que sobre Toynbee di —su profesión de «internacionalista»— para que de su interior broten problemas abun-

dantes y hasta tremebundos. Digamos ahora brevísimas palabras sobre la otra noticia: ser Toynbee un egregio helenista de Oxford. Yo no sé si estas sencillas palabras les dicen algo; yo no sé si les despertarán la adecuada expectativa. Se trata, a mi juicio, de uno de los hechos más admirablemente extraordinarios de la edad contemporánea. Desde el siglo XVIII ejerció Inglaterra su preponderancia o hegemonía sobre el mundo occidental. Durante el siglo XIX Inglaterra extiende ese predominio a todo el planeta. No hay, creo, punto de la tierra donde no tuviese asuntos. Para llevar estos y dirigirlos, para regentar la vida inglesa y sus ubicuos intereses Inglaterra necesitaba muchos hombres aptos, capaces de la más concreta lucha con cosas, situaciones y hombres, en Europa como en Asia, en Oceanía y en Africa. Por otra parte, el inglés había valido siempre como hombre práctico por excelencia y a ello se atribuía su triunfo y aventajamiento. Pues bien: ¿cómo se las arregló Inglaterra para tener a su disposición esos numerosos equipos de los que podríamos llamar «jefes de asuntos»? Pues hizo esto: en cada generación escogió los mejores muchachos de las clases superiores y los confinó en Oxford para que allí se dedicasen a aprender griego y a practicar deportes como hicieron los griegos. Eso es todo. Reconocerán que el hecho es fenomenal y de sobra inesperado. Cuando en mis mocedades tuve de él conocimiento y percibí la descomunal paradoja que representaba, busqué por todas partes una explicación de ella, pero no la encontré en ninguna, y entonces, tiempo adelante, conociendo un poco mejor el genio de Inglaterra, que es, a la vez, magnífico y heteróclito, tuve que improvisarme una explicación para mi propio uso, que transmito a ustedes con la adecuada reserva. Creo, sin embargo, que quienes conozcan el peculiar modo de ser hombre que llamamos «ser inglés» y, por conocerlo, lo sientan desde su interioridad y admiren ciertos dones sin par que en él hay —mezclados ciertamente con no pocas cosas menos gratas—, juzgarán verosímil mi ensayo de esclarecimiento a aquel exorbitante enigma. Helo aquí: los educadores, sobre todo cuando van inspirados por un afán de practicismo, piensan que lo que hay que hacer con los muchachos es prepararlos del modo más concreto posible para la vida tal cual es, dejando a un lado todas las disciplinas y modos que parecen ornamentales, suntuarios y superfluos. Pero es el caso que la vida histórica tiene la condición de cambiar constantemente. La historia es permanente inquietud y mutación. De modo que si se educa a un muchacho preparándolo concretamente para la vida tal cual

es hoy, cuando llega a adulto se encuentra con que la vida tiene otra figura, y cuanto más prácticamente preparado estuviese para la anterior más desajustado queda para la que tiene que vivir y en que tiene que actuar. Es lo que he llamado el anacronismo constitutivo de la usual pedagogía. Dispara a la nueva generación sobre un blanco que cuando va a llegar a él lo han quitado ya y está en otra parte. Pues bien, Inglaterra, yo no sé si con una conciencia plenamente clara de ello o más bien con la certera penumbra de un instinto, resuelve esta contradicción inversamente: hace que durante unos años su mejor juventud se vaya a vivir a Atenas en el siglo de Pericles, es decir, que, en vez de adaptarla a un tiempo presente, la proyecta fuera de todo tiempo, ya que el siglo de Pericles es una fecha irreal, un tiempo imaginario, convencional y paradigmático que se cierne idealmente sobre todo tiempo preciso. Dentro de esa Grecia irreal son educados los jóvenes en las formas esenciales del vivir, esto es, se preparan en ellos puras disponibilidades que permiten una adaptación a las más diversas ocasiones concretas, por lo mismo que no están de antemano adscritas especialmente a ninguna. Ya los biólogos nos habían enseñado que un organismo muy diferenciado, de estructura estrictamente ajustada a un medio, queda indefenso cuando el medio cambia, mientras que un animal informe, sin órganos, como la ameba, tiene el poder de crearse en cada situación los órganos provisorios que necesita. Si ha menester de acercarse al alimento emite de su plasma una prolongación o pseudópodo que funciona como un pie que la hace caminar y, una vez utilizado, tranquilamente lo reabsorbe. El gran biólogo Von Uexküll formula esto diciendo: *Struktur hemmt Strukturbildung*, tener estructura impide crear estructura. A mí me parece genial esta solución inglesa a la contradicción constitutiva de la usual pedagogía. El práctico inglés, precisamente porque es auténticamente práctico, sabe que, a veces, lo más práctico es no parecerlo. Ciertamente que esta solución, como todas las humanas, tiene sus inconvenientes y sufre sus límites. Ya verán cómo a menudo tropezamos enojosamente con cierta pedantería helenista y especialmente ateniense de Toynbee. La Universidad de Cambridge, donde se estudian a fondo las ciencias físicas y biológicas, representa ya una cierta concesión a las necesidades del tiempo, y en el que empieza ahora veremos si esa educación a la griega sirve también para los novísimos problemas de aquel país; veremos si la ameba inglesa, en la apretada coyuntura presente, es capaz de largar los oportunos pseudópodos.

Vamos ahora a preguntarnos cuál es el contenido de su libro, de qué se trata en él. El título, que traducido literalmente es *Un estudio de historia*, parece equívoco. ¿Quiere decir que Toynbee se proponga escribir la Historia en forma distinta de como hasta ahora se ha hecho? En modo alguno, porque lo que hace es partir de los libros históricos, de la ciencia histórica tal y como ha sido comprendida para otros efectos y elaboraciones. Lo que hace es, pues, dar por supuesta la ciencia histórica según cual es y someterla a un tratamiento de segundo grado para ver si en ese enorme caos que es el acontecer histórico no se vislumbran ritmos, estructuras, leyes, regularidades que permitan aclarar una figura y como una fisonomía al proceso histórico. Por tanto, de lo que se trata es de lo que hace treinta años se llamaba todavía «filosofía de la historia». Llamar a algo «filosofía de la historia» partía del hecho de que se tenía la idea más confusa de la filosofía y se pensaba que de todo puede hacerse filosofía; es decir, que, como el hombre vulgar, como el buen burgués suele decir, poniendo para ello unos ojos demasiado inteligentes: «todo tiene su filosofía», pensando que es la filosofía como el azúcar: algo con que se toman otras cosas, lo que le lleva a sentenciar que hay que «tomar la vida con filosofía», como el café se toma con algún terrón. El gran historiador Dilthey decía que el filósofo de la historia es un monstruo mitad filósofo y mitad historiador. Mas no hay tal filosofía de la historia. La filosofía es una ciencia tan especial como cualquiera otra, que tiene su tema y problema completamente precisos. No se trata de eso; se trata simplemente de ver si en ese caos que es la serie confusa de los hechos históricos pueden descubrirse líneas, facciones, rasgos, en suma, fisonomía; no ha habido época para la que el destino histórico no haya presentado algo así como una cara o sistema de facciones recognoscibles.

Ahora bien, noten que esto es algo que, por lo menos en orden a la vida personal, hace todo hombre. El hombre no solo va viviendo su vivir, sino que, conforme lo va haciendo, se va formando en él, sin su anuencia ni premeditación, espontáneamente, una idea o conocimiento de lo que es la vida. La lengua usual ha acuñado una expresión para denominar este espontáneo conocimiento que el hombre va logrando de lo que es la existencia humana. Lo llama «experiencia de la vida». Noten ustedes que esta experiencia de la vida es un saber que no queda, como el saber científico, más o menos fuera de la vida que lo posee, sino que la experiencia de la vida forma parte integrante y eficiente de la vida

misma. Es uno de sus constitutivos componentes. Conforme el hombre la va adquiriendo va modificando su propio vivir. Ahora bien, ese saber que llamamos «experiencia de la vida» no lo adquirimos reflexivamente, por un especial esfuerzo intelectual, como el saber científico, sino que se va formando en nosotros automáticamente, aunque no queramos. La vida, viviéndose a sí misma, se va como esclareciendo a sí propia, como descubriendo su propia realidad, y esta averiguación, a su vez, entra a formar parte de la vida, se reconvierte en vida, y así sucesivamente. Es el único saber que es, a la vez y de suyo, vivir. Por lo mismo, tiene el inconveniente de que no se puede transmitir. Es intransferible y cada nueva generación no tiene más remedio que volver a comenzar desde el principio su experiencia de la vida.

Reconocerán ustedes que el tema que hemos titulado «experiencia de la vida» es ciertamente de altos vuelos. Si hay media docena de altísimos asuntos, es este, que brota en la raíz misma de la humana existencia, sin duda, uno de ellos. Por tanto, ustedes creerán que ha sido frecuentemente tratado y atendido; mas si van a buscar, se encontrarán con que no hay nada en parte alguna, como no sean unas cuantas líneas en quien no podía menos, en nuestro admirable y venerable precursor Dilthey.

Las cosas que nos pasan van dejando en nosotros, por sí mismas, un precipitado que cristaliza en algo así como reglas, recetas, regularidades, las cuales, a su vez, articulándose unas en otras, van dibujando el perfil de lo que es la vida. No es cuestión de razonamiento. La experiencia de la vida es irracional y, por lo mismo, sus dictámenes se nos imponen inexorablemente por muchas razones que queramos oponerles. Aquí tienen el origen de esas expectativas referentes a las profesiones que antes nos ocuparon. Si quieren otro ejemplo sencillo y a la mano, recuerden la idea que en ustedes se forma sobre el carácter de las personas que les son conocidas. Esa figura del carácter que tienen los otros hombres rara vez, si alguna, se la han formado por reflexión deliberada; antes bien, se la han encontrado hecha dentro de ustedes, como por generación espontánea.

La experiencia de la vida hace que esta se nos presente con lo que llamo «aspectos». El ejemplo de ellos más vulgar y a la mano es este: todos hablamos de que las cosas se nos dan en rachas; que hay buenas rachas y malas rachas y que unas y otras suelen sucederse como en un ritmo. Este ritmo de lo favorable y de lo adverso es una de las facciones que dan figura a la vida. Son

sobradas las razones que se nos ocurren para negar realidad a esa imagen, pero todas ellas resultan impotentes para evitar que el curso de la vida se nos presente con el aspecto de rachas. Tal vez esto no es una realidad, sino solo aspecto. Por eso lo llamo así. Pero en cuanto aspecto es real e influye —queramos o no— sobre nosotros.

En esta experiencia de la vida que se va lentamente formando y que es como la bola de nieve que conforme camina se va haciendo de su camino, y es como si se enrollase a su espalda el camino que va abriendo, se llega a ese punto que suele andar en torno a los cincuenta años, en que se arriba a un estadio muy interesante. Y es que entonces el hombre tiene la impresión de que ya sabe lo que es la vida; no solo que ya conoce este o el otro orden de la vida, sino que la totalidad de ella le es como diáfana y transparente. Una vez más repito que no interesa nada si es verdad o no ese contenido de la experiencia de la vida, la cual se hace sin nuestra reflexión o empleando la reflexión solo para formularla ligeramente. Pues bien, ¿a qué puede atribuirse ese extraño fenómeno? ¿Por qué en cierto instante de la cronología vital el hombre cree que sabe ya lo que es la vida? Para apuntar solo una indicación de donde acaso pueda encontrarse la explicación, ya que no estoy tratando, ni mucho menos, el tema a fondo, diría que consiste en esto: hay la errónea tendencia a creer que las formas de la vida son ilimitadas; por ejemplo, que las formas del amor pueden ser indefinidas, diversas; que las formas de gobierno y las instituciones políticas pueden ser siempre nuevas. No hay tal cosa. Las formas todas de la vida son limitadas. Si, por ventura, algo nuevo sobreviene, será al cabo de muchas centurias y mezclado con las formas que no eran nuevas. De suerte que a esa altura del vivir el hombre ha experimentado ya todas las formas esenciales del vivir y ya no le quedaría más que repetir. Pero repetir no es vivir, porque vivir es siempre ensayar; vivir en su plenitud es siempre ensayar y estrenar. Es menester que las cosas vengan nuevas a nosotros; que nos ilusionen con su faz, que no las hayamos aún ensayado, porque luego, al ensayarlas, encontraremos sus deficiencias y sus fallos. Por eso puede definirse la juventud diciendo que ve la cara de las cosas, y puede definirse la madurez o la vejez diciendo que empieza a ver ya la espalda de las cosas. Esto que acontece con la vida personal, este haber tocado ya y escuchado ya la melodía esencial de los modos de vivir, tiene unas consecuencias de enorme importancia en el orden colectivo. Porque esto que he llamado experiencia de la vida personal, por mecanismos que no voy ahora a

entretenerme en enunciar, se amplía a la experiencia de la vida colectiva del pueblo a que uno pertenece. Y aún más: a través de ese pueblo se amplía a experiencias de todo un proceso histórico humano que la memoria de nuestro pueblo o del conjunto de pueblos a que el nuestro pertenece ha ido conservando. Y también esa imagen o figura del proceso histórico universal se va formando, no menos que las más humildes experiencias de nuestra vida privada, al cabo de los tiempos, automáticamente y sin que intervenga o apenas intervenga nuestra reflexión.

Para dar un ejemplo de lo que me parece más cercano y sustancialmente más afín al contenido de la obra de Toynbee, he de decir que siempre me ha sorprendido advertir que nunca ha sido descrito el estado de alma que, con respecto a la historia, llega a predominar y a extenderse por toda la cultura griega y romana, en el momento en que estos países empezaron a declinar; es decir, cuando tenían a su espalda una experiencia milenaria, cuando las habían visto en el orden político de todos los colores, cuando habían ensayado todas las formas de gobierno, cuando habían vivido, habían amado y habían sufrido todas las formas de la vida. Esto empieza a aparecer, en el orden político, como documento, en el libro III de Herodoto, en la famosa conversación de los siete grandes persas cuando, en un instante de vacante del Trono, discuten sobre qué forma de gobierno darían a su país. Pero luego adquiere su primera fórmula clásica en los dos maravillosos libros VI y VII de *La República*, de Platón, cuya lectura recomiendo a todos, porque así como otros libros de la misma obra se pierden en materias tal vez demasiado sutiles y menos controlables, estos dos libros no hacen sino albergar una experiencia de viejos griegos que saben la historia de las mil ciudades y estados que habían constituido la civilización griega.

Pues bien, en este momento, después de Platón, Aristóteles modela aún más la expresión de esta experiencia, pero no la reforma. No descubre nada nuevo, como Platón tampoco había incluido nada nuevo. Y esto es lo que me extraña: que no se advierta cómo la imagen predominante en los finales del mundo antiguo tiene tan humilde origen. Tras Aristóteles viene su estupendo discípulo Dicearco, especializado en política, que desgraciadamente no nos ha dejado libros por esa mala fortuna que conserva los ilegibles y aniquila los mejores. Daba una fórmula, probablemente la más completa, a esos pensamientos, que de él recibió Polibio y este comunicó y transmitió a su vez a Cicerón, el cual es

la convergencia de todo el saber antiguo, porque este hombre, a pesar de ser político, tenía una capacidad de reflexión incalculable, que pueden ustedes hallar en su *Tratado de la República*.

Esta imagen de todo el proceso histórico desde mil y más años se había decantado, precipitado poco a poco en la conciencia griega y romana. Se compone de tres grandes ideas o imágenes. La primera de ellas es esta: la experiencia de que toda forma de gobierno lleva dentro de sí su vicio congénito y, por lo tanto, inevitablemente degenera. Esta degeneración produce un levantamiento, el cual derroca la Constitución, derrumba aquella forma de gobierno y la sustituye por otra, la cual a su vez degenera y contra la cual, a su vez, se sublevan, siendo también sustituida. Se discutió algún tiempo, pero no mucho, cuál era la línea exacta de precedencia y subsecuencia en este pasar inexorable de una forma de gobierno a otra. Por ejemplo, Aristóteles discute este punto con Platón, pero al fin se llega a una especie de doctrina canónica del pensamiento político, que viene a ser esta: la institución más antigua y más pura es la Monarquía, pero degenera en el poder absoluto, que provoca la sublevación de los hombres más poderosos del pueblo, es decir, de los aristócratas, que derrocan la Monarquía y establecen una Constitución aristocrática. Pero la aristocracia degenera a su vez en oligarquía y esto provoca la sublevación del pueblo, que arroja a los oligarcas e instaura la democracia. Pero la democracia es muy pronto el puro desorden y la anarquía; va movida por los demagogos y acaba por ser la presión brutal de la masa, de lo que se llamaba entonces —no hago sino traducir— el populacho, *okhlos*, y viene de okhlocracia. La anarquía llega a ser tal que uno de esos demagogos, el más acertado o poderoso, se alza con el poder e instaura la tiranía, y si esa tiranía persevera se convierte en Monarquía, y se tendrá que las instituciones se muerden la cola y vuelve a empezar el ciclo de evoluciones. Esto es lo que se llamó el círculo, ciclo o circuito de las formas de gobierno. Supone esto no creer en ninguna forma política, haber experimentado que todas son fallidas y erróneas y, en efecto, tanto en Platón como en Aristóteles, todas esas formas de gobierno concretas, regidas por principios claros y conocidos, son llamadas por Platón *hemartémata* y por Aristóteles *hamartémata*, dos palabras que significan simplemente errores, pecados y desviaciones. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que estos hombres, por lo visto, al cabo de las centurias, habían llegado a esa experiencia que es la desesperación de la política.

Como el hombre no se entrega ni ante la desesperación, frente a esa convicción profunda de que no hay forma de gobierno estable, de que no hay constitución la cual evite la sublevación, la revolución, la inquietud, lo que llamaban «estasia», *stásis*, parece que debían renunciar y llegar como a una parálisis; mas el hombre es incapaz, mientras no está enfermo, de parar. De aquí que empiecen entonces los tratadistas de política: Platón y Aristóteles. Y cuando preguntamos a Aristóteles, como él se pregunta, cuál es el propósito y designio de la ciencia política, nos responde de un modo que, por un instante, van a creer que he perdido el control de mí mismo y que me pongo a hablarles en lenguaje chulesco, cuando solo voy a citar literalmente a Aristóteles. En efecto, Aristóteles, al preguntarse cuál es el propósito y designio de la ciencia política, se responde no ser otro que hallar los medios para conseguir la «anastasia». La «anastasia» no es, como de primera intención pudiera creerse, una buena moza de los Madriles, sino lo contrario de la «estasia»: es la estabilidad.

La reacción a esa opinión desesperada respecto de las posibilidades de las formas políticas consiste entonces en imaginar una constitución que tenga la gracia de reunir los principios de todas las demás, a fin de que unos y otros se regulen y compensen: que haya un poco de Monarquía y otro poco de aristocracia y otro tanto de democracia. De esta suerte tal vez será posible evitar esa permanente inquietud que marcha sobre la historia. Y esta es la segunda idea: la Constitución mixta, que va a dar que hacer a todos los pensadores, desde Platón, que la anuncia, no en *La República*, sino en su libro último que escribe siendo casi decrépito, *Las leyes*, que luego va a razonar con mucho detalle Aristóteles, como si fuera, en realidad, una idea formal, cuando no es sino un pío deseo con el cual afrontar la desesperación de la política.

A este respecto, perdónenme un recuerdo personal. Tenía yo diecisiete años cuando por primera vez hice una excursión tierra adentro de España, cosa entonces sobremanera insólita. No iba solo; me llevaba un hombre admirable, de excelente condición, el primero que ha andado toda la Península, paso a paso, cuando nadie lo hacía entonces, que era artista y crítico de arte, pero cuyo verdadero valor consistía en su vida. Y como la vida tiene esa elegancia de ser fungible, es decir, que desaparece conforme va siendo, el valor de la vida de Francisco Alcántara no puede ser percibido ni reconocido por las nuevas generaciones. Por eso me creo obligado a recordar su vida. Fuimos los dos a la comarca rayana en-

tre Guadalajara y Segovia, en esa tierra de pinares donde se desgranan, como un rosario roto, una serie de pueblos de nombres encantadores: Gálvez, Villacadimia, Los Condemios, Campisábalos... En Campisábalos tenía Alcántara un gran amigo, el boticario. Este boticario parecía predestinado a su oficio por su apellido: se llamaba Morterero. En efecto, los Mortereros, de padres a hijos, regentaban la botica de Campisábalos desde el siglo XVII. Por eso, el establecimiento presentaba el aspecto de una farmacia de comienzos del siglo XVIII. Allí estaban las paredes cubiertas con tarros de Talavera, y del mejor tiempo, que es el final del siglo XVII. En sus lomos se veían, junto a los adornos azules, letras también azules que decían los nombres latinos y españoles de la vieja farmacopea: aceite de almendras dulces, en uno; acero de Madrid, en otro; la uña de la gran bestia... En un rincón estaba un pequeño anaquel lleno de menudos botecillos que contenían venenos. El anaquel estaba cerrado con una puerta de vidrio donde había pintado un ojo, el famoso ojo vigilante del boticario. Pero lo que más me impresionó fue ver en el centro, como gobernando aquella democracia de remedios, un gran tarro de Talavera en cuya panza leí por primera vez en mi vida: «Triaca máxima». Un nombre que a lo largo de mi existir habría de darme mucho que pensar. Ya saben ustedes lo que era la «triaca máxima». Cuando se había perdido la esperanza en todos los medicamentos, el médico resolvía reunir todos los principios medicinales en una sola pócima. Eran a veces más de setenta, y eso se le administraba al enfermo, confiando en que tal vez alguno de ellos o una espontánea combinación entre varios de ellos originase la salud no lograda con los otros medios. Como ustedes ven, la «triaca máxima» fue inventada bajo la desesperación por haber desesperado de la Medicina. Era lo que en el orden político ha sido la Constitución mixta.

En fin, la tercera idea, que se refería al proceso mismo histórico integral que tenían a la vista los hombres de Grecia y de Roma, era esta: Recordaban o veían que el Poder, el mando del mundo, el Imperio, se había ido moviendo, desplazando y como emigrando de un punto de la tierra a otro. En efecto, sabían que, primero, había habido el Imperio de los asirios y que de allí el mando pasó al Imperio de los persas, de donde a su vez se trasladó a Macedonia, con Alejandro el Magno, y que en su tiempo acababa de llegar a las manos del pueblo romano. Es decir que, por lo visto, el Imperio emigra de Oriente a Occidente, lo mismo que las estrellas. Esto tenía que producirles una impresión un poco tosca. Lo

curioso es, señores, si oteamos la historia desde Roma hasta acá, que con el Imperio ha seguido aconteciendo lo propio, ha seguido trasladándose, moviéndose de Oriente a Occidente. Es lo que llamaban *translatio Imperii.* Es decir, que, por lo visto, la historia sigue el mismo curso sideral.

Y esto nos emociona tanto más cuanto que advertimos que algunos botánicos actuales nos dicen que gran parte de las especies arbóreas características hoy de Europa fueron originariamente especies asiáticas que allí se desarrollaron y vivieron, pero que un buen día degeneraron y murieron salvándose solo aquellos de sus representantes que habían emigrado a Europa, donde se renovaron y se rejuvenecieron. Es decir, que también las plantas avanzan como el Imperio. Pero lo penoso es que, según parece, muchas de esas especies arbóreas europeas empiezan a estar enfermas. Por lo pronto, el roble, uno de los árboles más espléndidos de nuestro paisaje, está enfermo en toda la Península, con enfermedad que no puede atribuirse solo al accidente de un morbo, sino que implica una debilidad de la especie para afrontar la enfermedad. De ahí la pena que da ver nuestros robledales. Y yo no creo en que viva hondamente España, aunque acaso verbalice patrióticamente en las columnas de los periódicos, el que no sabe sentir la melancolía de nuestros robledales valetudinarios. La *translatio Imperii* parece, pues, una ley del mundo. ¿O es solo un aspecto que nos proporciona la experiencia?

Esto vamos a verlo al entrar ahora paso a paso en la obra de Toynbee, que no es más que un poner a la orden del día, con todos los rigores del saber científico, las profundas experiencias espontáneas que la Humanidad ha recibido por paulatina decantación de su prístino destino.

II

Arquitectónica de Toynbee.—¿Qué es una hoja?—La historia de Inglaterra.—La realidad enteriza.—La sociedad occidental.—Sus límites.

DEPLORO, señores, haber tenido que intercalar entre ustedes y mi persona este mecánico artefacto que es un micrófono, porque, sobre mecanizar crudamente la voz, es decir, una de las cosas en que más íntegramente se proyecta e imprime el hombre, en que más auténticamente una persona es —y esto lo saben muy bien las mujeres—, sobre eso tiene el inconveniente de que a veces no marcha bien. Pero era ineludible emplearlo y aun debemos estar agradecidos a sus servicios. Era ineludible, porque en la primera lección no conseguí ser oído en las profundidades de esta sala, pero, además, porque me obligaba a forzar la elocución, y en ello lo de menos es tener que esforzar la voz. Lo de más es que me compelía a vocalizar anormalmente, pronunciando por separado cada palabra, esto es, arrancándola de la frase, poniéndola en la honda de la voz y lanzándola al espacio como si fuese un proyectil, con lo cual resultaba que perdía yo el ritmo del decir y ni siquiera yo mismo reconocía los vocablos tan anómalamente pronunciados, hasta el punto de que alguna vez, cuando hablaba a ustedes de la nostalgia no estaba seguro de si había dicho más bien «hiperclorhidria». Son esos secretos apuros del orador que no suelen ser flojos y que proporcionan a su faena un evidente dramatismo y un cierto peligro como tauromáquico.

Al comenzar la lección de hoy he de recordar que he anunciado no un ciclo de conferencias, sino un curso de lecciones. Y como la lección está comprometida a transmitir un cuerpo de doctrina, que tiene su desarrollo inevitable, carece de la libertad propia de la conferencia. Esto es especialmente verdad referido a la lección de hoy, porque me propongo exponer el bloque principal de ideas

que constituye el pensamiento de Toynbee, y ese bloque no aparece claro si no es recorrido de punta a punta en una exposición unitaria, de un solo golpe que no permite la interposición de episodios ni devaneos y rechaza toda alegría de imagen y de verbo. Necesito, pues, pedir que consagren esta hora al ascetismo y espero que sea esta la única lección del curso en que es forzosa tan extremada severidad doctrinal.

Ya el otro día tuvieron ocasión de ver el libro de Toynbee y hacerse cargo de su enorme tamaño, que hacía de él algo así como un océano de tipografía por el cual es sobremanera largo y penoso navegar. Ante obra tan complicada y tan pluscuanfrondosa he creído que era mi deber durante la primera mitad de este curso reducirme estrictamente a extraer, con el mayor rigor, las líneas puras arquitectónicas de la doctrina y, si era posible, encontrando perfiles aún más rigurosos que los que el autor emplea y aún más favorables a su pensamiento o que, por lo menos, me lo parezcan a mí. Esto supone tres cosas: primera, suspender la operación crítica hasta la segunda parte del curso, salvo alguna que otra libre observación que convenga hacer al paso y sin demorarla; segunda, prescindir de las excrecencias vegetativas en que esta obra es superabundante, pues aunque elaborada bajo el frío, la humedad y la niebla de Londres, ostenta un carácter tropical. Esas excrecencias en ningún caso creo que añaden nada de importancia a la teoría, porque no son, en verdad, manifestaciones de esta, sino más bien del hombre que hay tras de ella y especialmente del inglés que hay dentro de ese hombre. La consideración, pues, de su conjunto y el análisis particular de algunas de ellas pertenecen al último momento de este curso, cuando nos ocupemos de la obra como libro, por tanto, como producción literaria y, a fuer de tal, expresiva de una personalidad.

El imperativo de claridad —y ya dije hace muchísimos años que para mí la claridad es la cortesía del filósofo— me obligaba, me obliga a separar radicalmente la exposición de la doctrina y el reconocimiento fisiognómico de la obra y, por tanto, del autor; pues, aunque sienta mucho tener que hacerlo, esta labor exige también ser ejecutada.

Toynbee es un ilustre representante de Inglaterra, por lo menos en el sentido en que la cima representa la montaña que hay bajo ella. Y nos importa mucho hoy averiguar qué hay en el alma de Inglaterra para que yo pueda, con la conciencia tranquila, desaprovechar esta coyuntura y no ejecutar una faena que es penosa y, además, una de las operaciones más difíciles que existen, a saber:

el intento —y noten que digo solo el intento— de penetrar en el inglés, pero no habrá más remedio, llegada la hora, que correr de arriba abajo la cremallera de este gran inglés para procurar ver lo que hay dentro de él, porque sospecho, sospecho que lo que hay dentro de un inglés hoy es muy extraño, muy extraño... Nadie de los presentes creo que pueda anticipar lo que tengo ahora en mi mente tras ese adjetivo y menos prejuzgar si es cosa buena o mala. Y ahora, sin más, vamos a comenzar.

Si queremos conocer lo que es una hoja y nos ponemos a mirarla, pronto advertimos que nuestra previa idea de hoja no coincide con la realidad hoja por la sencilla razón de que no podemos precisar dónde eso que llamábamos hoja termina y dónde empieza otra cosa. Descubrimos, en efecto, que la hoja no concluye en sí misma, sino que continúa; continúa en el pecíolo y el pecíolo, a su vez, en la rama, y la rama en el tronco y el tronco en las raíces. La hoja, pues, no es una realidad por sí que pueda aislarse de lo demás. Es algo que tiene su realidad en cuanto parte de algo que es el árbol, el cual, en comparación con lo que llamábamos hoja, adquiere ahora el carácter de un todo. Sin ese todo no tiene comprensibilidad, no es inteligible para nosotros la hoja. Pero entonces, cuando hemos advertido y nos hemos hecho cargo de que la realidad de la hoja es el ser parte, el ser parte integrante del todo árbol y la hemos referido a él y la vemos en él nacer y averiguamos la función que en su conjunto sirve, por tanto, cuando nuestra mente, por decirlo así, sale de la hoja y va a algo más amplio —el todo que es el árbol—, entonces y solo entonces podemos decir que conocemos lo que la hoja es. Hasta tal punto es esto así, de tal modo la hoja tiene condición de ser parte que cuando en vez de contemplarla en el árbol donde está siendo hoja, la separamos de él, decimos que la hemos cortado o arrancado —expresiones que declaran la violencia que hemos hecho sufrir a la hoja y al árbol. Más aún, al tenerla aislada entre nuestros dedos, cuando podría parecer un todo —dado, repito, que cupiera decidir dónde ella acaba y dónde empieza el pecíolo o la rama—, cuando aislada entre nuestros dedos podría *dárselas* de ser un todo, en ese momento empieza ya a no ser hoja sino un detritus vegetal que pronto acabará de desintegrarse. Esta relación de parte a todo es una de las categorías de la mente y de la realidad, sin la cual no es posible esta gran operación que es el conocimiento. Esto nos permite generalizar y decir: las cosas todas del mundo real o son partes o son todos. Si una cosa es parte no resulta inteligible sino en cuanto la referimos

al todo cuya es. Si una cosa es todo puede ser entendida por sí misma sin más que percibir las partes de que se compone. Esto vale para todos los órdenes de lo real. Por ejemplo, vale también para la realidad que es el lenguaje. Si yo pronuncio ahora la palabra «león», sin más, resulta a ustedes ininteligible porque no pueden determinar si significa la ciudad de León, alguno de los Papas que llevaron este nombre, la ilustre fiera africana o uno de los leones que hay a la entrada del Congreso.

La palabra aislada no puede ser entendida porque es parte de un todo, como la hoja lo era del árbol, de un todo que es la frase, como la frase, a su vez, es parte de un todo, una conversación, o de un todo, un libro. La palabra, como ustedes saben, es siempre equívoca y para precisar su sentido hace falta, aparte de la perspicacia que la vida nos enseña, toda una ciencia y de las más sugestivas e interesantes y de la que ha de ocuparse largamente el Instituto de Humanidades: la ciencia de la interpretación o hermenéutica. La labor principal de esta ciencia consiste en saber determinar a qué todo suficiente hay que referir una frase y una palabra para que su sentido pierda el equívoco. A ese todo en el cual la palabra se precisa llaman los hermeneutas y gramáticos el «contexto». Pues bien, toda cosa real que es una parte reclama del todo, de su contexto, para que podamos entendernos. Una duda, sin embargo, se nos ofrece: tomado el árbol hasta su raíz, por tanto, siendo lo que es, nos parecía un todo —lo que la biología llama con ciertas inquietudes que ahora no interesan «un individuo orgánico»—; pero es el caso que el árbol necesita para vivir de la tierra y de la atmósfera, y resulta, por tanto, ininteligible si no contamos con estas dos nuevas cosas. ¿Será entonces que el árbol entero, a su vez, forma parte de un nuevo y más auténtico todo, a saber: el que forman de consuno él y su medio? No vamos a dirimir la cuestión, que es más complicada de lo que parece, porque en lo que al presente nos afecta es cosa clara. En efecto, ese nuevo y más completo todo que formarían el árbol y su medio no es tal, por la sencilla razón de que la tierra y la atmósfera no necesitan del árbol, aunque el árbol necesite de ellas. Arrancado el árbol, tierra y atmósfera subsisten—y no se traiga a comento que arrancando y desgajando los bosques todos de una región el clima se modifica y tierra y atmósfera varían, porque ahora estamos hablando simplemente de arrancar un árbol y esto es palmario que no modifica ni la tierra ni la atmósfera. No son estas, pues, partes integrantes de un nuevo todo, sino que son solo contorno y medio externo de que el árbol va a vivir y solo en ese papel son

biológicamente inteligibles, es decir, estudiadas desde dentro del árbol, desde su interna constitución.

Transportemos ahora todo esto al plano de la realidad histórica. Queremos conocer la realidad que es Inglaterra. Elijo este ejemplo porque es el elegido por Toynbee, y él, a su vez, lo ha elegido no por patriotismo, sino muy acertadamente, porque de existir alguna nación que haya sido en su historia independiente de las demás, que haya vivido de sí misma y atenida a su propia sustancia, sería el caso de Inglaterra. Se ha hablado mucho —ella misma, durante muchos años, lo repetía con insistencia no exenta de complacencia— de su «espléndido aislamiento». Aparecía encastillada en su arisca y recalcitrante insularidad. Pues bien, ¿puede hacerse una historia de Inglaterra considerándola como una integridad, como algo que es inteligible por sí, sin más que referirse, claro está, a los otros pueblos, pero solo como simple medio externo, lo mismo que la tierra y la atmósfera lo eran en nuestro estudio del árbol? O dicho más enérgicamente, ¿se puede conocer la realidad histórica que es Inglaterra sin desplazarse a nada más? ¿Constituye ella por sí misma un todo inteligible?

He aquí el tema que sirve de punto de partida a Toynbee, y que ha sido tratado por mí desde mis más antiguos escritos. El hombre de ciencia y, en especial, el historiador no puede escoger a capricho el punto de vista desde el cual mira, porque él pretende ver una realidad y es el formato de esta quien decide de aquel. De otro modo no verá una realidad, sino solo un fragmento arrancado a una realidad y corre el riesgo de describirnos una mano amputada como si fuese un organismo. Es, pues, preciso no contentarse con una primera visión de las cosas ni con ese primer campo visual.

Reparen ustedes que tenemos que hacer con Inglaterra exactamente lo mismo que hicimos con la hoja, y recuerden que fue ella, la hoja, no una reflexión nuestra, quien guió nuestra mirada haciéndola emigrar hasta llegar a ver el árbol todo. Pues algo parejo es menester hacer con toda realidad histórica. Lo que se llama provincianismo y pueblerinismo no es más que la confusión entre nuestro campo visual y la realidad que pretendemos ver; es un creer que el mundo es, sin más, lo que estamos viendo, e importa decisivamente en historia que evitemos precisamente confundir nuestro campo visual con la figura de la realidad, porque nuestro campo visual está casi siempre determinado por causas accidentales y, merced a ello, no coincide muchas veces con la extensión y formato de la realidad que queremos descubrir. Es preciso, pues, que, inversamente, obli-

guemos a nuestro campo visual a coincidir con el formato de la realidad y para ello tomemos las debidas precauciones.

Pues bien, según Toynbee la historia de Inglaterra no puede hacerse desde el punto de vista inglés, porque aun siendo entre las occidentales esta nación la que más ha vivido de sí misma, aun siendo esta ya a-islada, es solo parte de algo más amplio. No constituye lo que yo llamo una realidad enteriza, lo que llama muy acertadamente Toynbee un «campo histórico inteligible». Todo el problema de la ciencia histórica consiste en situar la realidad de que se habla en el campo histórico inteligible que ella reclama. No es posible hacer esa historia de Inglaterra ateniéndonos a su exclusiva realidad. La prueba de ello está en que Inglaterra no termina en sí misma, sino que se manifiesta en su historia como fragmento de algo más amplio, sobre lo cual tenemos que tomar una vista panorámica si queremos, en efecto, entender lo que ha sido y es la historia de la nación inglesa.

La prueba de ello se obtiene sin más que contemplar los siete grandes capítulos en que puede resumirse la historia de Inglaterra. El primero es su conversión al cristianismo, que puede datarse en la fecha de 664, cuando tiene lugar el Sínodo de Whitby, porque hasta entonces los ingleses mostraron cierta propensión, influidos por el particularismo de los cristianos irlandeses —se entiende de los irlandeses de entonces— a constituir una Iglesia aparte, que sería algo así como un cristianismo extremo-occidental en la «franja céltica», que hubiera sido el parangón del cristianismo extremo-oriental de la secta nestoriana aún existente, perdida en el centro de Asia y que queda desde el siglo VIII incomunicada, por su peculiaridad religiosa, con todo el resto del mundo occidental. El segundo capítulo es el pleno establecimiento del feudalismo, el cual se produce merced a la invasión de los normandos, que fue como la penetración del Continente europeo en las Islas Británicas, que había de unirlas con el Occidente de Francia durante siglos. El tercer capítulo es el Renacimiento, por el cual se sumerge Inglaterra en la atmósfera de ciencias, letras y artes originada en Italia. El cuarto es la Reforma, que impregna Inglaterra viniendo del norte de Europa. El quinto es la expansión ultramarina a que Inglaterra fue obligada por Portugal, España y Holanda. Los dos últimos capítulos son la implantación del sistema industrial y el régimen parlamentario, que parecen los dos productos más originales de Inglaterra y que, según Toynbee, y dejo a él la responsabilidad, son completamente ininteligibles si no se explican como reacción peculiar inglesa dentro de la convivencia europea.

El detalle probatorio de todo esto no interesa ni a Toynbee ni a ustedes ni a mí. Para lo que vamos a decir basta y sobra con la dosis de evidencia que su simple enunciación nos proporciona —salvo esos dos últimos capítulos que, repito, dejo a la responsabilidad de Toynbee y que, en última instancia, no harían variar la cuestión— y nos permite declarar que Inglaterra es solo una parte, tiene su realidad como fragmento de un todo amplísimo en el cual convive con las demás naciones europeas. Porque nótese que Inglaterra es una sociedad de las mismas características que España, Francia, Alemania e Italia. A estas sociedades llamamos «naciones» y nos parecen en cuanto sociedades de un tipo distinto que la provincia, la comarca, la aldea o la tribu. Son, pues, sociedades de una determinada especie—precisamente de la especie que llamamos «nación». Mas vemos que estas sociedades llamadas «naciones» son a su vez solo parte de una sociedad muchísimo más amplia que integra una multitud de ellas, la cual entonces, por fuerza, será una sociedad de tipo y de especie diferente a las nacionales y que necesitamos explicar como un «campo histórico inteligible» o, según mi terminología, una realidad enteriza en donde situar la historia de cualquiera nación o de algo dentro de ellas, por ejemplo e inclusive, la biografía de un hombre.

Nos hallamos, pues, ante la exigencia metódica, rigorosamente científica, de tener que buscar esa sociedad de nueva especie cuyos miembros son las naciones. Para ello sigamos —repito— el mismo método usado con la hoja: dejar que la cosa «nación», en el caso Inglaterra, contemplada en el espacio y en el tiempo, guíe nuestra mirada y la haga llegar al auténtico todo de que ella es parte. Téngase bien preciso en la mente qué es lo que buscamos. Se trata de hallar el área o círculo de cosas humanas con las cuales es menester contar para obtener el óptimo de inteligibilidad respecto a la realidad de Inglaterra, esto es, un esclarecimiento máximo. Todo lo que haya más allá de esa línea o círculo que no mejore nuestra visibilidad o iluminación habrá de ser considerado como mero contorno y medio externo en el cual vive esa realidad que llamamos Inglaterra, pero no lo contaremos como parte integrante de ella. No podemos, pues, quedarnos ni más acá ni más allá de esa línea.

Procedamos primero en orden al espacio. La operación se hace ligerísimamente complicada porque es preciso distinguir diversas dimensiones de la vida histórica. De todas maneras, creo que no ofrecerá ninguna dificultad. Si nos preguntamos cuál es «el campo histórico inteligible» de la economía inglesa, pongamos hace quince

años, que era cuando escribía su libro Toynbee, nos encontramos con que es ilimitado, pues abarcaba y cubría todo el planeta y no había lugar ni en las más apartadas islas del Pacífico donde Inglaterra no tuviera asuntos. Si, en cambio, tomamos las instituciones políticas, advertimos que el área de participación es mucho menos amplia. El derecho inglés, en efecto, no tiene nada, o poco más que nada, que ver, si acaso en puntos abstractos universales, con el derecho chino, ruso o africano, y en cambio, y en buena parte, procede de principios comunes a los pueblos europeos y neoamericanos. La comunidad, pues, de principios jurídicos se refiere a un área más estrecha que la económica, un área que abarca las Islas Británicas, el continente europeo, hasta Rusia exclusive, todo el continente americano y los dominios ingleses en Oceanía y Sudáfrica. Si ahora tomamos la dimensión cultural observamos que habría que trazar la misma figura geográfica, porque la coincidencia es perfecta; y si nos referimos al orden religioso, encontramos que Inglaterra está inclusa en el mundo cristiano, el cual ocupa, con su cuerpo principal, un espacio aproximadamente idéntico, salvo un pequeño trozo que se desprendió y entró a formar comunidad con Rusia: la que se ha llamado la región del cristianismo ortodoxo o bizantino, es decir, Grecia y los pueblos eslavos. Los cristianos, a veces muy numerosos, que existen enclavados en otras partes son solo minorías que no definen la sociedad en que se encuentran, aparte de que en la mayoría de los casos su conversión es muy reciente.

Hay, pues, una falta de coincidencia entre el espacio económico de Inglaterra, que hace treinta años cubría, como dije, todo el planeta —es, en efecto, el primer caso de efectiva mundialidad que ha existido— y su área de participación cultural, religiosa y jurídica. Pero bien claro es que esos remotos lugares donde Inglaterra económicamente actúa son solo como la tierra y el aire para el árbol, medio externo sobre el cual esta opera y de que se nutre; no son medio interno dentro del cual convive y al cual pertenece esencialmente.

En realidad, pues, el origen de su economía, la fuerza creadora de ella no está en ese área ilimitada, sino que está también en el mismo espacio al cual corresponden los círculos jurídicos, culturales y religiosos de esta gran sociedad de nueva especie, a la cual podemos ya dar su nombre, la llamaremos «sociedad occidental». Nótese que esa comunidad de algunos principios en el pensar, sentir y querer no es una mera coincidencia que se haya producido entre los grupos distintos entre sí, sin relación ni contacto mutuos, sino que se ha originado en una efectiva convivencia. Es más, esa convi-

vencia ha sido hecha posible, a su vez, por esa unidad de principios, porque he de añadir algo que Toynbee nunca dice pero que es esencial y es esto: la convivencia bajo el régimen de unos mismos principios es lo que se llama sociedad; «sociedad», conste, no Estado.

Pues bien, ese área amplísima a que Inglaterra pertenece representa el territorio de una gran sociedad, la sociedad «occidental», una sociedad de la que son partes integrantes todas esas otras naciones; por tanto, esa sociedad de gran formato que hemos hallado. Ya advertíamos que la aparente amplitud mundial de la economía inglesa no era tal, sino que, en realidad, el origen de ese esfuerzo económico estaba situado en el área de la «sociedad occidental». Y, en efecto, nada de esta sociedad occidental es ilimitado; tiene sus fronteras. Nos basta mirar más allá de ellas para encontrar junto a la nuestra otras cuatro grandes sociedades, aparentemente al menos del mismo tipo, integradas cada una por múltiples naciones. Una es la sociedad islámica, el mundo del Islam que corre desde el Pakistán hasta el extremo de Marruecos, llegando en Africa casi hasta el Ecuador; la sociedad hindú, en las regiones tropicales de Asia; la sociedad extremo-oriental de China y parte del Pacífico, y, en fin, esta extraña sociedad que hemos llamado cristiano-ortodoxa o bizantina que forman Grecia y Rusia y ocupa la parte externa y más próxima a lo que es propiamente Europa.

Cuando Toynbee escribía este libro, sobre todo esta parte, que debía ser hacia el año 1931 ó 1932, es curioso cómo él —y la cosa es muy frecuente en los escritores ingleses del tiempo— no tiene en primera línea ni en primer plano el hecho del comunismo. Por eso tiene que añadir en la segunda edición algunas notas explicativas de por qué entonces hablaba tan tranquilamente de ese carácter religioso ortodoxo como característica del mundo eslavo y griego.

Ahora se trata, pues, de hallar los atributos característicos definitorios de esta nueva sociedad. A este fin, una vez que hemos contemplado su extensión en el espacio, lancemos una mirada a su desarrollo y vicisitudes en el tiempo. ¿Qué percibimos? Dejemos a un lado todo lo que todavía hoy es mera colonización, pues es evidente que el contacto de nuestra sociedad con esas otras sociedades primitivas que antes se llamaban salvajes no es propiamente una convivencia, sino una intervención.

Desde el siglo XVI la sociedad occidental ejecuta una enorme ampliación con el descubrimiento del Nuevo Mundo y la creación en él, en los cuatro siglos siguientes, de sociedades de tipo parecido a las nuestras, por lo menos a primera vista. Aunque Toynbee cree

que es completamente parecido, yo me reservo para otra ocasión el opinar sobre el asunto. Pero el hecho es que desde esa fecha, desde el siglo XVI retrocediendo al siglo VIII después de Jesucristo, en que Carlomagno, el emperador de la barba florida, imperaba, el *cuerpo principal* de la sociedad occidental ha ocupado el mismo espacio geográfico que hoy. Solo en la parte oriental de Europa quedan en aquella fecha algunas regiones más allá de Sajonia que luego fueron asimiladas. Esto significa que la historia de la sociedad occidental está constitutivamente adscrita a una región del globo que corre verticalmente desde Escandinavia hasta el Mediterráneo y horizontalmente desde Escocia hasta el Danubio. A esa figura geográfica podemos llamarla el sistema de fronteras que limitan en el espacio las sociedades occidentales. Ahora debemos preguntarnos por sus fronteras en el tiempo.

Del lado del futuro nada podemos determinar porque el mundo histórico a que pertenecemos, esa sociedad occidental en que, para emplear el giro de San Pablo, nos movemos, vivimos y somos, aún no ha finiquitado. No sabemos, pues, cuál es su límite en el futuro. Precisamente el designio de obtener alguna vislumbre sobre el indeciso y reverberante futuro es lo que nos mueve a ejecutar esta grande operación histórica, porque, como otro día observaremos muy cuidadosamente, la historia, que es nuestra ocupación con el pasado, surge de nuestra preocupación por el futuro. Pues hay un modo de ocuparse con algo, que consiste en preocuparse de ello. Y como veremos, toda ocupación humana se origina íntimamente en una preocupación, porque la vida humana está siempre atenta al futuro, volada sobre el porvenir. Ahora bien, el modo peculiar como el futuro y el porvenir nos ocupan es que nos preocupan. Toda historia nace del rebote de nuestra curiosidad, afanosa por el futuro y porvenir, que nos lanza y nos hace descubrir el pretérito. El recordar, el volver la cara atrás, el mirar al pasado no es algo espontáneo que por sí acontece sino porque, sin medio seguro ante la enorme indecisión del porvenir —recuerden ustedes los versos de Víctor Hugo al emperador Napoleón—: «El porvenir solo es de Dios»—, ante esta terrible indecisión que es el futuro, la cual nos oprime en cada instante, buscamos en torno nuestro qué medios tenemos para afrontarla, y el arsenal de nuestros medios es lo que nos ha pasado ya y por eso volvemos la vista atrás, precisamente porque lo primero es mirar hacia adelante. Mas cualquiera que sea la eficacia del vaticinio y profecía que nuestro estudio nos proporcione, es cosa clara que el término de nuestra civilización

solo podrá conocerlo —con la evidencia de un hecho— un individuo de otra civilización de la misma especie, pero distinta de la nuestra, que viva en siglos futuros. Nosotros lo único que podemos hacer, como dije, es mirar hacia atrás para ver si encontramos alguna otra sociedad que confine con la nuestra; es decir, mirar hacia atrás para descubrir dónde termina en el pasado nuestra civilización, esto es, dónde comienza.

Con objeto de abreviar no ya palabras sino sílabas, he procurado resumir lo que ahora tenía que decir en la forma que sigue.

En el Imperio de Carlomagno nos aparece por vez primera constituida nuestra sociedad europea casi exactamente con el mismo formato y figura que iba a tener siempre—salvo la ampliación de otro orden representada por el descubrimiento de América. Esto es, que desde el día de hoy a fines del siglo VIII perseguimos retrospectivamente, con rigorosa continuidad, la pervivencia de nuestro mundo histórico occidental y que, por decirlo así, reconocemos sin interrupción la identidad de su sustancia, de su personalidad. Miremos ahora más allá, a retaguardia de Carlomagno. ¿Qué vemos? Pues... lo primero que vemos es que no vemos, porque ante nosotros se presenta el espectáculo de un caos histórico. La sociedad occidental, cuya persistencia perseguíamos hacia atrás, desaparece de nuestra vista. En su lugar encontramos las ruinas de una sociedad, detritus de instituciones, volatilización del Estado, involución de la cultura hasta recaer en la más crasa ignorancia; y eso que en la época carolingia, de que en este viaje retrógrado venimos a la etapa que le precede, era el saber sobremanera elemental. No hay caminos: las glebas quedan aisladas unas de otras. Todos guerrean con todos. En cada rincón mandó ayer uno, manda hoy otro, mañana no mandará nadie. En suma, fueron casi cuatro siglos de absoluta confusión, que había sido producida por la invasión de los bárbaros. La figura de la sociedad europea que hasta aquella fecha habíamos ido reconociendo con perfecta continuidad se borra, se disipa y desvanece como esos ríos de Australia que se desmaterializan en la infinitud de las desérticas arenas. Es lo que llama Toynbee una época de *interregno*—esto es, una época en que no manda nadie, ni personas ni principios. Sin embargo, en ese caos omnímodo hay, sí, dos elementos, pero solo dos, que reconocemos al retroceder desde el siglo carolingio.

Uno son esos bárbaros, agentes de aquella confusión y que iban a ser la fuerza renovadora cuya primera construcción fue precisamente aquel Imperio de Carlomagno. El emperador Carlos no era

sino uno de aquellos bárbaros sazonado ya con algún pulimento. Esos bárbaros han sido nuestros reyes, nuestros capitanes, nuestros sabios medievales y del Renacimiento. Nuestro Cid era uno de esos bárbaros; por cierto, un bárbaro muy decidido a rebarbarizar, pues, si, como se ha dicho, los españoles somos siempre más papistas que el Papa, este buen godo que era el Cid quiso ser más goticista que los godos mismos y en su conducta e ideas defiende un arcaísmo goticista que, en todas partes, se había abandonado y de que se sentía muy lejos el rey Alfonso VI y su Corte. Esta situación y este temperamento hipergermánico, por tanto sobradamente, sanamente bárbaro del Cid, aparece tal vez en él como en ninguna otra figura europea del tiempo. Y ha sido un error, que no imputo a nadie, no estudiar la figura del Cid proyectándola en su campo histórico que es el maravilloso siglo XI, del cual alguna vez no sabré reservarme a hablarles, porque es uno de los más maravillosos siglos de Europa. Recuerden que es el siglo en que, casi en las mismas fechas, se construye la primera iglesia gótica, se cantan las primeras canciones de gesta, se urden las primeras canciones trovadorescas; en suma, es el primer momento de auténtica creación realizadora en que Europa va a decir, por vez primera, qué es lo que ella es.

El otro elemento que reconocemos en el susodicho caos es la Iglesia cristiana, que en estos siglos V, VI y VII hallamos extendida y dominante sobre toda el área occidental. Los pueblos bárbaros se han ido convirtiendo a ella. Es como una base de vida común y universal. Es, dice Toynbee, una religión universal.

En esos siglos de interregno —V, VI y VII— hemos, pues, perdido contacto y visión de la sociedad occidental. Si ahora imaginariamente, en nuestro retroceso, nos instalamos en el siglo IV después de Cristo, pero con nuestros pies en Londres —lo mismo sería en París, en Roma o en Madrid, es decir, en el madroñal que iba luego a ser Madrid—, nos despertamos hallándonos dentro de una sociedad perfectamente organizada, de ámbito inmenso, de solidaria y densa convivencia que se llama el Imperio romano. Pero pronto advertimos que esta sociedad es otra completamente distinta de la occidental en que hoy nos hallamos y cuya vida hacia atrás recorríamos. No nos sirven nuestras ideas, valoraciones, perspectivas para entender esa realidad histórica que llamamos el Imperio romano. ¡Pero no perdamos el hilo—el hilo de la continuidad en nuestro retrospectivo mirar! Decíamos que en los siglos confusionarios del interregno, al menos dos elementos de nuestra sociedad seguíamos reconociendo: la Iglesia cristiana y los bárbaros. En el siglo IV, que es donde ahora

imaginariamente estamos, ambos elementos existen también. ¿No indica la permanencia de ambos elementos que, aunque haya atravesado casi cuatro siglos de confusión y desdibujo, nuestra sociedad occidental continúa en la sociedad que es el Imperio romano, como la hoja continúa en la rama? Veamos. Pero, bien entendido, ver en historia es, por lo pronto, ver cada tiempo con los ojos de ese tiempo, y ahora hemos quedado en que somos unos ciudadanos romanos que vemos el mundo desde Londres, Londinum, o desde Caesar Augusta —Zaragoza— o de Roma. Somos, por ejemplo, senadores romanos, no ciertamente del Senado en su mejor tiempo, pero, en fin, senadores del Imperio romano, que no es parva condición. Y, en concepto de tales, miramos el paisaje de nuestra imperial sociedad con el propósito de reconocer aquellos dos elementos que pretenden garantizar la continuidad histórica entre la sociedad romana y la actual. Pero no podemos hacerlo. Está ahí ya, ciertamente, la Iglesia cristiana. Están ahí, sin duda, los bárbaros. Pero ¡con qué distinto carácter del que para nosotros tienen hoy! Son irrecognoscibles. A nuestros ojos de senadores romanos aparece la Iglesia cristiana como un confuso, peligroso, desazonador complejo de creencias, ritos, usos que tienen y practican grupos ya numerosos, pero principalmente pertenecientes a las clases más humildes. Cristo, una figura que aún no se dibuja clara, es el extraño Dios de los barrios bajos del mundo; se entiende, del mundo grecorromano. Sobre todo es el Dios de pequeñas colonias extranjeras formadas por artesanos, cambistas y mendigos que de Siria han venido a alojarse en las grandes urbes imperiales y se llaman judíos. Ese complejo de creencias y ritos ha nacido allá, en lo más pobre de la periferia adonde llega el Imperio romano, en Palestina. Es decir, que esa religión, la cual al fin del Imperio romano, durante el interregno, va a ser una religión universal, triunfante, oficial, poderosa, había surgido en el *proletariado interno* de la sociedad romana y era, por tanto, algo que a los ojos de un senador hacia el año 300 no tenía la menor importancia en la realidad histórica que era el Imperio. Parejamente los bárbaros, sí, están ahí; mejor dicho, *allí*, en una vaga lontananza, más allá de los límites del Imperio romano.

Su constante inquietud guerrera, su presión permanente sobre el perfil del Imperio han obligado a elaborar un ejército permanente que está tendido desde las costas británicas, pasando por Batavia, esto es, Holanda, y por toda la ribera del Rhin y del Danubio. Es lo que se llamó el *limes*, la línea defensora de las fronteras del Imperio. Frontera quiere decir algo así como perfil, y el perfil

es lo que está siempre en cada cosa más amenazado, más expuesto, y es, por tanto, lo que hay que defender. Por eso nosotros, los españoles, llevamos siempre preparado un puñetazo para quien se acerque demasiado y sin nuestra anuencia a nuestro perfil.

Allí estaban, en efecto, los bárbaros, pero no pertenecían a la sociedad romana; son los germanos, los escitas, pueblos salvajes vagabundos en los bosques del Septentrión o en las estepas del Asia —son lo *otro* que el Imperio romano, seres miserables que representan un absoluto lejos, son el *proletariado externo* de la sociedad romana. Su realidad es tan borrosa, tan inaparente y sin sustancia dentro del mundo romano, parecen tan remotos que Verlaine pudo simbolizar el Bajo Imperio en aquellos famosos versos:

> *Je suis l'Empire à la fin de la décadence,*
> *qui regarde passer les grands Barbares blancs.*
> . . . .
> *Là-bas on dit qu'il est de longs combats sanglants.*

«Soy el Imperio hacia el fin de la decadencia, que ve pasar los grandes bárbaros blancos... Dicen que allá, muy lejos, se están dando grandes batallas sangrientas.» Pero pronto esos bárbaros irrumpen las fronteras, trucidan el Imperio y lo aniquilan.

Hemos averiguado dos cosas importantes: una, que en nuestro viaje de regreso hacia el pretérito llega un punto en que perdemos la visión de nuestra sociedad occidental, es decir, en que esta termina. Más allá de este punto vemos un interregno de confusión y luego nos hallamos en medio del Imperio romano, de otra maravillosa civilización en la cual hemos ingresado por su etapa final; es decir, que hemos asistido al modo de concluir una civilización.

¿Es accidental o es algo que constituye una ley de la historia que toda civilización llegue a un punto en el cual tiene que constituir un Imperio, un Estado universal que significa el poder entre todas las naciones y que ese Estado universal es inundado desde el subsuelo (en cierta época por los pueblos subterráneos, literalmente, de las catacumbas), por un principio religioso que proviene del proletariado interno de esa civilización y que mientras esta religión llena e hincha los espacios de ese Estado universal, haciéndose Iglesia universal, los bárbaros, es decir, los pueblos inferiores que rodean las fronteras de esa civilización irrumpen en ella y la aniquilan? ¿Es esto un caso particular o la ley que rige la conclusión de todas las civilizaciones? Para respondernos esta pregunta necesitamos, claro está, indagar cada una de las civilizaciones que hasta ahora

han existido y sucumbieron. Esto nos obliga a determinar cuántas y cuáles civilizaciones han existido hasta ahora. Una vez que hayamos hecho esto podremos preguntarnos cómo se han originado esas civilizaciones, cómo nacieron. Sin duda alguna proceden de otras que con ellas tienen una relación que podemos llamar de maternidad y filiación. Pero ha habido otras civilizaciones sin precedentes. ¿Cuáles han sido los factores y las causas que motivan esta gran creación que es una civilización y, más en general, toda gran creación histórica?

Una vez visto esto procuremos perescrutar el desarrollo normal, el proceso de formación de esas civilizaciones y luego nos preguntaremos con una pregunta lamentable cómo es que declinaron y sucumbieron, y una vez hecho esto, si nuestro estudio nos proporciona alguna luz, miraremos hacia nuestro propio porvenir y nos preguntaremos: ¿qué podemos esperar? ¿Qué va a pasar en nuestra civilización? Reconocerán ustedes que el tema es dramático y de sobra suculento.

III

El «caso» de Inglaterra.—Repaso.—El Imperio.—El Mediterráneo y el limes.

SEÑORES, anunciaba yo al comenzar la lección anterior que en la primera parte de este curso dedicado a exponer el pensamiento de Toynbee consideraba obligatorio para mí reducirme a extraer las líneas puras arquitectónicas de su doctrina, suspendiendo la crítica hasta más tarde, salvo raras excepciones, y prescindiendo de las excrecencias vegetativas en que abunda. Ya en el primer momento, al tener que enunciar el punto de arrancada en la trayectoria teorética de Toynbee, me vi forzado a cumplir a fondo este imperativo de ascetismo, porque el punto de partida de Toynbee no es, como fue el usado por mí, tan mansamente botánico y hasta con cierta dulzura de jardín, en que, tomando una hoja, invitaba a ustedes a contemplarla y a reflexionar sobre esa contemplación, sino que el punto de partida de Toynbee consiste en dirigir una censura general a los historiadores contemporáneos (salvo los más recientes, que, por otra parte, no cuida de nombrar) porque hicieron la historia de sus naciones tomando cada uno la suya, como si fuera una entidad independiente y autárquica, cosas ambas que las naciones no son, ni en la realidad ni para los menesteres del conocimiento. La censura no se limita a ser una crítica de este proceder en cuanto método científico, sino que adopta, desde luego, un tono de acusación, de formal acusación, porque, a su juicio, este defecto intelectual proviene de un vicio moral, del más grave vicio de la Edad Contemporánea: el nacionalismo. Téngase en cuenta que Toynbee con este nombre no se refiere especialmente a las actuaciones políticas que, dando al vocablo un sentido extensivo, se han llamado «nacionalistas», sino que lo hace sinónimo de espíritu de nacionalidad, de modo que, para este hombre, no ya las actividades políticas nacionalistas, sino el

simple ser nación, esto es, ser nacionales los individuos que la integran es ya casi un crimen. Por lo menos lo califica literalmente de pecado y hasta se complace en ir a buscar en el Corán el nombre de un pecado semejante para reforzar su anatema. Se trata de lo que el Corán llama *Schire*, que según me explicó nuestro colaborador en el Instituto de Humanidades, el gran arabista Emilio García Gómez, significa para los musulmanes toda asociación a la persona única de Dios de otro ser, cualquiera que él sea; por tanto, algo así como el politeísmo, pero con la notación de que, siendo para el musulmán la religión del Dios único la religión universal a la cual deben pertenecer en comunidad única todos los hombres, el *schire* o politeísmo implica secesión, sectarismo y particularismo.

Esto nos hace ver que para Toynbee el ser nación es algo así como ser particularismo colectivo. La idea parece en parte extravagante. Nos sorprende topar con hecho semejante en obra de las proporciones externas que ustedes vieron el otro día y de las pretensiones internas que ustedes advertirán, pues no se presuma que Toynbee en estas primeras páginas, y para justificar de algún modo su *ex-abrupto*, hace algún ensayo, siquiera sea moderado, para distinguir las diferentes realidades históricas que se han llamado o pueden llamarse «nacionalismos» ni nos ofrece de lo que es una nación una idea medianamente deglutible, sino que se contenta con definir el espíritu de nacionalidad o nacionalismo —él mismo llama a esto definición— como «el espíritu o tendencia que induce a la gente a sentir, actuar y pensar acerca de lo que es parte de una sociedad dada como si fuera el todo de una sociedad».

No es fácil que un lector alerta no se sienta vejado y hasta personalmente ofendido al recibir el impacto de estas primeras páginas, compuestas en un mal estilo intelectual; mejor dicho, pseudointelectual. Evitaré hacerles frente debidamente, porque son un caso ejemplar de esas excrecencias a que antes me refería, y son excrecencias no solo por innecesarias e inoportunas, sino por algo más grave: porque en muchas de ellas, como en esta, con un aire de arbitraria solemnidad, muy frecuente en los escritores ingleses de los últimos veinte años, el autor nos lanza a las bruces creencias privadas suyas, cosa tan poco compatible con una discusión científica, suponiendo que lo sea, como con una conversación cortés.

La actitud teorética, el modo que es el conocimiento, consiste en clarividencia y duda: parte de admitir previamente todas las posibilidades. Merced a ello, teorizar es, no accidentalmente ni por urbano añadido, sino sustantiva y constitutivamente, contar siempre

con el prójimo y su posible discrepancia. La fe, y no se piense ahora solo en la fe religiosa, sino más bien en todas las demás innumerables cosas en que creemos, la fe, en cambio, es una actitud cerrada hacia dentro del hombre y, por lo mismo, íntima y, además, ciega. Su importancia en la vida humana es enorme, mucho mayor que la de la ciencia (1). Mas por lo mismo, la expresión de una fe reclama en el trato interhumano ciertas precauciones. No es lícito proyectar sin más sobre el rostro del prójimo transeúnte nuestra fe en esto o en aquello, porque su atributo de cosa íntima hace de ella una secreción nuestra con que mancillamos a la otra persona. Decir nuestra fe a boca de jarro no es decirla, es expectorarla y, por tanto, degradarla, envilecerla y transformarla en insulto.

Pues esto es lo que hace Toynbee en las primeras páginas de su libro, donde sin darnos tiempo al primer respiro nos arroja a la cara su odio personalísimo a la idea de nación y su fe bastante vaga en no sabemos qué otra cosa llamada a sustituirla, con lo cual consigue que quien, va para un cuarto de siglo, cuando nadie aún en Inglaterra lo sugería, hacía ver a los pueblos de Europa que iba a llegar muy pronto una coyuntura histórica en que sería para ellos cuestión de vida o muerte superar el principio de nación como forma última constituyente de la vida colectiva, no pueda caminar ni un palmo de terreno junto con el antinacionalismo del autor, y ello precisamente porque no siendo nacionalistas no queremos cargar a nuestras espaldas con una idea de nación tan ridícula e inconsistente e impropia de un hombre de ciencia como la emitida por Toynbee en los umbrales de su gran producción.

Tengo alguna autoridad para decir esto, porque míster Toynbee, tan apto para enseñarme muchas cosas, no puede, como acabo de sugerir, enseñarme a no ser a deshora nacionalista. Se trata del problema más grave que está planteado en el mundo y que desde hace un cuarto de siglo, como acabo de recordar, gravita sobre mi persona y sobre mi vida, porque lo veía llegar; problema el más grave que hay hoy en el mundo, en todo el mundo, pues acaso es el único tema que fermenta igualmente a uno y otro lado de lo que se llama el «telón de acero». De aquí que cuando veo que alguien se acerca a él frívolamente me sienta sobrecogido, como quien contempla a un niño manejando una ametralladora.

Todo este curso lleva como un contrapunto la preparación de

---

(1) Puede verse sobre esto mi estudio titulado *Ideas y creencias*. [En «Obras completas», tomo V.]

este tema. Ya en la primera conferencia comencé a insinuar los primeros tonos que habría que hacer sonar para que en su hora llegara con madurez a esto. Un día, en estas lecciones, reconocerán ustedes que la teoría del «aquí» y el «allí», expuesta por mí en la primera lección, no era un devaneo, sino que sobre ser el tema metafísico fundamental, es el supuesto para una comprensión honda de la situación actual. Por ello he vacilado sobre si debía yo en el introito de este curso desentenderme de mi propio mandamiento, que me recomienda dejar a un lado la crítica y prescindir de esas excrecencias aunque ello implicase ocultar a ustedes ese lado menos satisfactorio del autor. Pero si hacía esto, si iba al asunto, entonces el introito tenía que resultar largo y turbulento porque hubiera sido menester ejecutar las siguientes operaciones:

Primera. Practicar a fondo la crítica de su idea de nación y contraponer a ella otra más ajustada, cosa, como verán, que en sí era sencilla y fácil, pero que reclama bastantes preparaciones.

Segunda. Mostrar, y noten la dureza de mis palabras, cómo es falso de toda falsedad sostener que la ciencia histórica durante la época a que Toynbee alude trabajó inspirada por el nacionalismo en ningún sentido del vocablo. Sostener, afirmar esto sin más ni más, como él lo hace, es error y frivolidad. Si nos acordamos de Niebuhr, de Ranke, de Fustel de Coulanges y de Mommsen, nos parece que es propiamente bordear la insolencia, porque la ciencia histórica creada en el siglo XIX por estos hombres fue hecha y forjada ocupándose ellos de naciones que no eran las suyas; más aún, que ni siquiera existían. ¿Es que se puede hablar del nacionalismo romano de Mommsen o de Fustel de Coulanges? Y en cuanto a Ranke, fue, si alguien en el mundo lo ha sido, el hombre de la historia universal; escribió varias, una tras otra, y cuando quiso tratar un tema particular lo tituló *Los pueblos germano-románicos*, ostentando en la intemperie del título su voluntad de brincar por las fronteras de toda crítica nacionalista, quiera o no el señor Toynbee.

Tercera. Todo esto nos llevaría a tratar de explicarme a mí y con ello a ustedes cómo es posible, de qué está hecho ese comportamiento, científica y humanamente incorrecto, comportamiento que se caracteriza por una desazonadora fusión de la impertinencia con la inconsistencia.

Después de todo, la cosa no es nueva. Hay todo un modo a lo largo de la historia inglesa en que brota la fusión de estos dos ingredientes y que en cada época toma un nombre. Impertinencia e inconsistencia mixturadas son lo que constituyó, por ejemplo,

aquello que en 1800 se llamaba «dandysmo», una de las formas más típicas inglesas. Y conviene advertir de paso, porque me va a servir de algo que voy a añadir en seguida, que el «dandysmo» solo se explica y solo tiene sentido como el comportamiento mal educado de un individuo en una sociedad profundamente bien educada. Precisamente el gusto de quebrar ese régimen e imperio de la buena educación es toda la gracia del «dandysmo». Por ejemplo, el príncipe de Gales, entusiasta de Jorge Brummel, el gran «dandy», el árbitro de la elegancia, aunque de condición modesta, va a visitar a este. Llega muy satisfecho porque ha estrenado una corbata y le pregunta: «¿Qué le parece esta corbata, señor Brummel?» Y él entonces, con su genial desdén, sin volver siquiera la cara y mirarle, responde: «No está mal. Se parece un poco a la que lleva mi criado.»

Mas da la mala ventura que este comportamiento, como antes indiqué, es hoy muy frecuente en los escritores ingleses y precisamente cuando hablan de la idea de nación. De suerte que no hubiéramos tenido más remedio que hacer un esfuerzo para ingresar con cierta violencia analítica en los penetrales del alma inglesa actual, materia difícil que, como anuncié, dejo para el final, pues habría, por lo pronto y antes de entrar en más profundas palpaciones, que decir de quien ha escrito estas primeras páginas: «esas no son *good manners*, míster Toynbee», esas no son buenas maneras.

¿Es que se están perdiendo en Inglaterra las buenas maneras? Y si se están perdiendo, ¿con qué se sustituyen? Sin un mínimo de buenas maneras no ha podido nunca existir la sociedad, llámese pueblo, tribu o nación. Son como muelles sociales que, intercalándose entre los individuos, permiten que la presión de unos sobre otros en que la sociedad consiste se haga menos bronca y difícil. Por eso no ha habido nunca una sociedad que no haya tenido un mínimum de buenas maneras, so pena de desaparecer automáticamente, es decir, de disociarse. Pero el caso es que Inglaterra no se había contentado con ese mínimum, sino que era su gloria haber creado un refinado tesoro, prodigioso y ejemplar, de buenas maneras. ¿Es que ahora quiere renunciar a él, abandonarlo y dejarlo perecer? La cosa sería grave para Inglaterra y para todos nosotros, porque contra lo que, liviana e irresponsablemente, algunos murmuran, no parece que a nadie, ni de Oriente ni de Occidente, convenga que Inglaterra se desbarajuste. Antes bien, algunos pensamos, y mis palabras no llevan dogmatismo alguno ni pretenden persuadir, sino que son una salvedad que, por mi parte, necesito hacer para dar un

claro-oscuro a mi pensamiento; algunos pensamos ser de gran conveniencia que todavía durante mucho tiempo continúe Inglaterra ejerciendo su influjo rector en el mundo, un influjo que no se apoye, como antes, en su poderío, una influencia de nuevo sesgo que muy bien pudiera consistir en parecer que no existe. Por tanto, sería muy grave esa pérdida y lo sería porque ese régimen de las buenas maneras inglesas, una de las notas bien sonantes que había en el mundo hasta hace poco tiempo, ha sido siempre advertido y ha sido siempre encomiado, pero no ha sido nunca explicado. Con excesiva frivolidad se ha dado por supuesto que ese refinado y complicado código de buenas maneras fue un añadido que como lujo puso Inglaterra a su vida, a su previa existencia como pueblo. Pero sin que yo afirme ahora nada, ¿no cabe tener la sospecha contraria? ¿No cabe pensar que, inversamente, Inglaterra no creó un sistema de buenas maneras porque era un gran pueblo, sino al revés, que logró llegar a ser un gran pueblo, y aun simplemente un pueblo, gracias a que se supo ir creando ese repertorio de buenas maneras? No vaya a resultar que Inglaterra tuvo por fuerza que irse adobando el artefacto de sus buenas maneras, porque dado el modo de ser de los individuos ingleses, en cuanto individuos, sin él no hubiera podido constituirse y perdurar simplemente como pueblo, como sociedad estable y sana.

Yo no digo que sea así. Me limito a imaginar esto como mera hipótesis que acaso conviniera tomar en cuenta. Ello al menos explica de rechazo que otros pueblos hayan podido pervivir con un repertorio de pésimas maneras, porque sus individuos espontáneamente y de suyo estaban en ciertos órdenes socialmente mejor dotados. Este es, por ejemplo, el caso de los españoles, que gozaron solo durante poco más de un siglo un elevado régimen de buenas maneras, en la época que vivieron en plena forma. Nada tiene que ver con ello cuanto haya que decir sobre los tremendos defectos de los españoles. Estos son poco capaces de solidaridad, y por eso la vida pública española ha solido andar mal; pero tienen, en cambio, quiérase o no, pues se trata de algo superior a su albedrío, cierto fondo nativo de elemental sociabilidad que falta a otras castas humanas. De aquí que haya sido en España siempre tan difícil que haya Estado y, en cambio, que sea imposible que no haya tertulias. Y todo lo que va anejo a esto: el tejido de relaciones interindividuales, el tapiz de los amigos y los «amigotes», que, en broma, en broma, es la auténtica base que ha sostenido siempre la vida española, supliendo las deficiencias del Estado y de todas las formas colectivas.

Inversamente, el inglés es, para su desdicha, incapaz de tertu-

lias y es, en cambio, para su ventura, capacísimo de colaboración pública, y si lo que hace un momento enunciaba yo respecto al origen de las buenas maneras inglesas, bien que interrogativamente, no lo olviden, si eso que yo enunciaba antes toma aspecto antipático de paradoja, debe ser por lo vaga que anda en las cabezas la noción sobre lo que es la sociedad y su relación con los individuos que la integran. Merced a ello no se ha reparado en que con suma frecuencia las virtudes y vicios de una entidad son distintos y aun contrarios a las virtudes y vicios de sus individuos. Así, pudiera acontecer muy bien que nada se pareciese menos a Inglaterra que un inglés. Calculen ustedes, si acaso esta hipótesis encerrase alguna dosis de verdad, lo grave que sería ver perder a Inglaterra el ejemplar tesoro de sus buenas maneras.

Ahí tienen ustedes el abrumador programa de asuntos que habríamos necesitado movilizar si hubiéramos querido afrontar debidamente estas primeras páginas de Toynbee.

Con lo dicho, en cambio, nos basta para que tengan ustedes presentes ciertas peculiaridades menos gratas del autor, y, por otra parte, hemos esquivado entrar a destiempo en esas materias, que serán más adelante oportunas, pero que ahora solo hubieran venido como motivadas por una de estas que he llamado excrecencias, como ha quedado patente, porque en la segunda lección pude yo exponer el pensamiento de Toynbee y sobre todo su punto de arranque, dejándolas a un lado y, sin embargo, con estricta fidelidad, más aún, dotándolo de bastante mayor rigor, lo que demuestra que su *ex-abrupto*, sobre ser un *ex-abrupto*, era un estorbo.

Reanudamos ahora nuestra exposición. Como han pasado tres semanas (1) y se trata de una trayectoria de ideas en que cada una lleva a la otra, conviene refrescar la memoria de lo dicho reproduciéndolo en breve escorzo. Comenzaba yo haciendo notar que las cosas todas del mundo real o son todo o son parte. Si una cosa es parte es ininteligible mientras no la referimos al todo cuya es, como la hoja del árbol no es inteligible sino referida al árbol entero, ni la palabra se entiende sin incluirla en la frase y la frase interpretada desde la conversación completa en que surge. En cambio, la cosa que es un todo se hace inteligible sin más que ir recorriendo las partes que la integran. La comprensión histórica reclama, asimismo, que no estudiemos la realidad humana al buen tuntún, tomándola

(1) [Esta tercera conferencia fue aplazada a causa de una indisposición del autor.]

según el azar la hace caer en nuestro campo visual, sino que es preciso situarla sobre un «campo histórico inteligible»; es decir, que sea un todo efectivo, que sea una realidad enteriza. De todo esto la razón evidente está en que la cosa, cuando es una realidad parcial, no termina en sí misma, sino que continúa en otra, y comenzar por aislarla es correr el riesgo de amputarla, dejándonos fuera acaso lo más importante de ella.

Desde mis primeros escritos he repetido con reiteración que llega a la pesadumbre la fórmula de que quien quiera ver un ladrillo necesita ver sus poros y, por tanto, acercarlo a los ojos, pero quien quiera ver una catedral no la puede ver a la distancia de un ladrillo. Nos lo exige el respecto de la distancia. Cada cosa nos impone una determinada distancia si queremos obtener de ella una visión óptima. No hacer esto, no reconocer esta condición es gana de engañarse. Si no hay grande hombre para su ayuda de cámara es por su inconveniente proximidad. Parejamente, el historiador miope que no sabe desprenderse de los detalles es incapaz de ver un auténtico hecho histórico, y nos da gana de gritarle que la historia es aquella manera de contemplar las cosas humanas desde la distancia suficiente para que no sea necesario ver la nariz de Cleopatra.

Conste que esto no implica desdén alguno hacia la erudición minuciosa, sin la cual, da vergüenza decirlo, como da vergüenza decir todo lo que es obvio, sin la cual es imposible la historia. Esta mañana mismo repasaba yo con fines bien ajenos a este curso las numerosísimas notas que me inspiró en mis soledades de Lisboa la lectura del monumental comentario compuesto con infinita paciencia a las cartas de Lope de Vega por el señor González de Amezúa, a quien, aunque no tenga el gusto de conocer personalmente, quiero enviarle mi gratitud porque acaso ande por ahí, náufrago en el pequeño mar de este auditorio. Pero si es cierto que sin erudición no es posible historia, es preciso decir con no menos energía que la erudición no es aún historia. No hay que confundir, pues, la erudición —la buena erudición— con lo que yo llamo el eruditismo, el cual es un vicio funesto en que ha recaído la vida intelectual española, y noten que funesto significa, ni más ni menos, la faena funeral en que nos ocupamos de un cadáver. Eruditismo no es la sana e imprescindible erudición, sino la torpe idea de creer que puede hoy la erudición o simple acumulación de noticias ser la forma constituyente de la vida intelectual, cosa que deja de tener sentido desde fines del siglo XVIII, en que las disciplinas de humanidades entraron en una nueva forma intelectual, en la forma de

la ciencia, la cual, repito, no es solo erudición, simple acumulación de noticias, sino que es teoría y construcción.

Pues bien, según Toynbee, y la idea ni que decir tiene no es de su propiedad, una nación no constituye un campo histórico inteligible, ni siquiera en el caso de Inglaterra, su patria, a pesar de haber sido la más apartadiza entre las occidentales, a pesar de ser la más señera. Bien conocida es la etimología de la palabra «señero». Es la deformación popular del vocablo latino *singularius*, singular, el que está o anda solo; como en las tierras montaraces no suele faltar algún jabalí que vaya solitario, lejos de la piara, se le llamó *singularis*, y de ahí el francés *sanglier* con que nuestros vecinos acabaron por denominar a todos los jabalíes.

Pues bien, aun siendo Inglaterra la más señera, la más *sanglier* de las naciones, no se puede construir su historia desde un punto de vista aislado, localizado dentro de ella. Las naciones son sociedades de una determinada especie que, entre otros atributos, las caracteriza como siendo esencialmente partes y solo partes de otra sociedad mucho más amplia, en la cual conviven varias de ellas y es la que Toynbee llama una «civilización». Esta sí es un campo histórico inteligible, es decir, que puede conocerse y entenderse desde dentro de sí misma, Inglaterra, como Francia, como España, como Italia, etc., son partes del gran sujeto histórico que es la «civilización occidental». Ciertamente que Toynbee no nos explica cómo se han formado esas naciones, ni siquiera cómo existen y viven dentro del ámbito de la civilización occidental. Pero dejemos ahora la cuestión. Para él, una civilización es cierta convivencia de pueblos que se extiende por un determinado espacio del planeta y que tiene un principio y un fin en el tiempo. Por eso, para definir una «civilización» lo que tenemos que hacer es fijar sus límites en el espacio y determinar las fechas de su comienzo y de su fin en la temporalidad.

Como no tenía a mi disposición ningún mapa suficientemente amplio, he tenido que hacer improvisar este que aquí ven, el cual ha resultado bastante canijo, hasta el punto de que probablemente a cierta distancia no se vean sus líneas con claridad. Espero poder, para las lecciones sucesivas, hacerme dibujar un mapa tres o cuatro veces más grande que este, por el cual podamos deslizarnos con claridad y sin tropiezos. En el que tienen a la vista he hecho dibujar los límites de algunas civilizaciones. No era posible hacerlo con todas, pues hubiera resultado una maraña indiscernible. Yo no tendría más remedio que acercarme al mapa para señalar algunas líneas, pero si me aparto de aquí acontecerá, como en la primera lección, que

algunos van a dejar de oírme. No puedo alejarme; estoy adscrito a este lugar como siervo de la gleba microfónica. ¿Qué hacer? ¿Optar por tomar en la mano el artefacto y que vayamos juntos por el mundo? Ello ocasionaría una extraña metamorfosis de la naturaleza, que es creadora de genialidades trágicas y cómicas, en virtud de lo cual una realidad toma aspecto y se transmuta en otra dispar. Con el micrófono en la mano por el mundo hubiera tenido un aire de sota de oros que no había previsto nunca en el repertorio de mis posibilidades.

Como ustedes ven, los límites de la civilización occidental, que vienen desde América —ausente en el mapa—, corren por Islandia y, pasando por toda Escandinavia, hasta Polonia inclusive, bajan a las bocas del Danubio, cortan una parte de los pueblos eslavobalcánicos, entran en el Adriático y, recorriendo las península italiana y española, vuelven a seguir hacia América. Al haber precisado los límites geográficos de nuestra civilización hemos descubierto cómo a su vera existen otras cuatro civilizaciones actuales. Una de ellas es la que Toynbee llama la civilización cristiano-ortodoxa, que ocupa Grecia, una parte de los Balcanes y toda la región eslava de Rusia. Otra, la civilización islámica, que ocupa toda una parte de Asia Menor hasta el Pakistán y corre por toda Africa hasta el Ecuador. Junto a ella está la civilización extremo-oriental de la China actual y su anejo, que tiene el campo principal en China y en lo que va a llamar Toynbee el brote japonés, en las islas japonesas. En fin, la civilización hindú, en las regiones tropical y subtropical de India e Indonesia.

Por lo que hace a los límites en el tiempo, ya dije el otro día que de nuestra civilización no podemos precisar lo que la compete en la dirección del futuro, pues no ha concluido aún, ya que nosotros, que la somos, estamos todavía aquí. Más aún, a despecho de cuanto oímos decir y de lo que nosotros mismos, reflexionando, pensamos, respecto a un eventual derrumbamiento de nuestra civilización, allá en el fondo de nosotros encontramos una automática creencia —como toda creencia no fundada en razones— en virtud de la cual esperamos que nuestra civilización no va a periclitar. Tal vez es propio a toda civilización, como lo es a todo auténtico amor, creer en su propia eternidad. Dudo que exista hoy ningún hombre de Occidente, ni aun el más pesimista y que con más reiteración piense que por tales y tales razones nuestra civilización va a sucumbir, que lo crea. Porque creer es cosa muy distinta de pensar. Pensar se puede pensar todo, basta con quererlo pensar. Pero el creer o no creer está fuera

de nuestro albedrío. Pensamos la verdad científica, es decir, consideramos que una cierta idea posee ciertos precisos atributos que nos obligan a incluirla en la gran construcción intelectual que es el sistema de las teorías. La verdad científica persuade nuestra inteligencia, pero esto no implica que la creamos.

Pero ahora no es cuestión de creer, sino de razonar, y lo que hemos de hacer es esforzarnos en obtener una noción lo más clara posible de estas enormes realidades que son las civilizaciones, a fin de averiguar si por su esencia misma están todas consignadas a la muerte o si, por su ventura, cabe que alguna, tal vez la nuestra, posea la gracia de perennizarse.

Por lo pronto, respecto a la nuestra, solo podemos mirar hacia atrás. En el viaje retrógrado que rápidamente iniciamos el otro día vamos reconociendo su identidad al través de sus mudadizos aspectos, hasta llegar al siglo VIII, en que la encontramos bajo la figura del Imperio carolingio. En efecto, fue Carlomagno quien, al crear su Imperio e inspirar lo que se ha llamado el «renacimiento carolingio», constituyó por primera vez el espacio y el alma de nuestra civilización. Y no es malo recordar que Carlomagno forjó ese su Imperio con una espada, que era en sus obras terrible pero que era en su nombre amable, como que se llamaba «la joieuse», la jovial. Conviene que las espadas, ya que tengan que serlo, acierten a llevar nombres tiernos y promisores.

Si seguimos más allá del Imperio carolingio, si penetramos en el siglo VII perdemos la pista de nuestra civilización y en vez de ella encontramos lo contrario de una civilización: un caos histórico, un mundo derruido por la invasión de los pueblos bárbaros, especialmente los germánicos. Son tres siglos de lo que Toynbee llama «interregno». Pero si seguimos un poco más allá y llegamos al siglo IV después de Jesucristo volvemos a encontrarnos en medio de una civilización perfectamente constituida: un Estado universal, el Imperio romano; un orden que está constituido sobre una inmensa porción del planeta, la *pax romana;* y una Iglesia universal que se ha extendido por todo ese espacio y que se originó en los senos profundos donde habitaba el proletariado interno de la sociedad grecorromana. Aquella *pax* fue quebrada; aquel Estado universal fue pulverizado por la irrupción de pueblos elementales, por lo que llama Toynbee un *Völkerwanderung*. Toynbee acostumbra a denominar sus categorías generales históricas con nombres de hechos acontecidos en historias particulares; así, a toda emigración de pueblos menos cultos que caen sobre una vieja civilización le llamará *Völker-*

wanderung, usando el nombre que emplearon con eufemismo los historiadores alemanes para designar lo que nosotros decimos «invasión de los bárbaros». Si esta propensión terminológica de Toynbee es o no compatible con la esencia misma de la realidad histórica y, por tanto, con la ciencia de historiar, es cosa que iremos averiguando paulatinamente.

Ello es que aun más allá del Imperio carolingio y de los tres siglos de lo que llama Toynbee «interregno», sentimos que nuestros pies transitaban las fronteras cronológicas de nuestra civilización occidental y que nos hallamos dentro de otra civilización a cuyo derrumbamiento asistíamos: la civilización grecorromana. Prosigamos, haciendo con ella lo mismo que hemos hecho con la nuestra. Comencemos por preguntarnos por sus límites en el espacio y entonces tenemos una configuración geográfica de la civilización grecorromana que es la siguiente: parte de las Islas Británicas por debajo de Escocia, adonde propiamente no llega; baja por los Países Bajos a la línea del Rhin y del Danubio; llega, en cambio, a las costas norte del Mar Negro; entra en su etapa de máxima expansión a la Bactriana, la India, y luego corre por toda la parte alta de Arabia, incluyendo, por tanto, Siria; se desliza por todo el norte de Africa, llegando a unirse otra vez con las Islas Británicas envolviendo a España y Francia.

Como ven ustedes, esta configuración es sobremanera distinta de la propia a nuestra civilización y, sin embargo, hay una parte común en ambas. Pero esa parte es, por lo pronto, menor y además se caracteriza porque su semejanza de figura solo es casi semejanza y ese casi es muy importante. Nuestra civilización ha añadido a lo que eran límites de la civilización grecorromana en el Rhin y Danubio toda Germania y toda Escandinavia, es decir, todo el norte de Europa, lo que era *limes*, con lo cual la línea militar fronteriza y terminal del Imperio romano pasa ahora a ser nada menos que la línea central, la línea eje de la configuración geográfica propia a nuestra civilización. En verdad, señores, que es de sobra misterioso y como mágico el destino de esta línea. Porque si desde un punto de vista que podemos llamar geométrico su variación ha sido la mayor que podía tener, pues ha pasado de ser línea límite y extrema a ser eje, línea central, en cambio, su función histórica sigue idéntica desde entonces hasta la fecha. Es una historia curiosa y es un destino, repito, misterioso el de esta línea. ¿Qué es lo que hay detrás de este extraño destino? Esto reclama una cierta preparación.

Imperio y emperador significaban para el hombre grecorromano

una función muy precisa: mando del Ejército. En la vida civil de Grecia y de Roma nadie mandaba —ya me entenderán ustedes—, no se asociaba con la idea de autoridad la idea de mando. Mandar es imponer a otros hombres la decisión adoptada por la voluntad de una persona. De ahí el vocablo mandar, que viene de *dare manus*, *manus dare*, y *manus* significa ciertamente la mano del hombre. Pero la mano del hombre en tanto que es agente de fuerza en la lucha, en tanto que representa, frente al querer o al deber, el poder. Por eso *manus dare* significa, por un lado, enviar fuerzas de ejército, porque *manus*, desde los tiempos más primitivos de los pueblos latinos, perteneció ya al vocabulario militar y *manus* significó simplemente fuerza bélica, tropa. *Manus dare* es enviar tropas y, al mismo tiempo, como tantas veces en los vocablos, lo contrario: rendirse a esa tropa. De ahí también que la unidad táctica mínima del Ejército romano se llamase *manipulo* (la tropilla), de la misma raíz que *manus*. El jefe del Ejército daba órdenes según su albedrío y responsabilidad a las fuerzas que estaban bajo sus auspicios, es decir, «imperaba». En cambio, los magistrados civiles de Grecia y de Roma eran algo muy distinto de dar órdenes procedentes de un albedrío personal; el magistrado griego y romano no es una persona; empieza por despersonalizarse y toda su función consiste en hacer cumplir la ley, en ejecutar los reglamentos. El no tiene voluntad y por eso Cicerón, en su tratado *De república*, dirá que el magistrado es una ley viviente. Pues bien, el Ejército era la única función pública en la cual, por necesidad misma de su actuación, permitía el romano que un hombre personalmente dispusiese y ordenase. Ese es el Imperio y ese es el emperador, el jefe del Ejército. Y como el Ejército no está o no debe estar en la plaza pública, en el ágora y en el foro, sino allí donde se combate, y se combate sobre todo en la frontera por donde amenaza el enemigo, es en la frontera donde estará el Ejército romano y, por tanto, la función de Imperio y de emperador. De aquí, pues, que la línea, el *limes* del Rhin y el Danubio, límite militar de las fronteras imperiales, fuese durante la historia del Imperio romano la línea imperial por excelencia.

Pero dejemos esto aquí suspendido para reanudar la explicación del cambio geométrico de posición de esa línea, unido a la perduración de su función histórica.

Ese añadido del norte de Europa que hace nuestra civilización frente a la antigua queda compensado por una enorme pérdida. En efecto, durante la época grecorromana el centro de la vida es el Mediterráneo. Es, en verdad, un mar interior, un mar entre tierras,

y toda la vida circula de una a otra costa. Si quisiésemos representar gráficamente el dinamismo vital de aquellos siglos de la historia grecorromana tendríamos que dibujar una serie de flechas que partirían del interior de las tierras, pero dirigirían sus puntas hacia la costa y al llegar a la costa no se detendrían allí, sino que atravesarían el mar e irían a la costa frontera. Esto quiere decir que cualquiera que sea la profundidad de territorio a que llegue tierra adentro el Imperio romano, la vida griega y romana fue siempre vida costanera, mientras que nuestra historia, sobre todo hasta el siglo XVI, es una historia en tierra que se hace a caballo. Recuerden los miles y miles de leguas que tuvo todavía que cabalgar Carlos V. Es, pues, la nuestra una historia de caballeros y en su conjunto una gloriosa caballería. En cambio, la vida antigua ha sido hecha toda por la nave. De ahí que toda la existencia del hombre antiguo esté llena de preocupación en torno al navío. La leyenda tal vez más antigua de Grecia, casi puramente mitológica, es el viaje de la nave de Argos a buscar el vellocino de oro, el viaje de los argonautas. Y el cuento que más se contará en los siglos IX y VIII al fin de la adolescencia de Grecia es el cuento de la nave errabunda, de la nave de Ulises por el Mediterráneo, de costa a costa, de Calipso a Circe, porque el pobre hombre no estaba solo sometido al tráfago de las tormentas, sino a algo más grave: a tener que afrontar las gracias de todas las encantadoras del Mediterráneo. Y lo mismo, cuando se ponen a soñar, esos griegos soñarán con naves que son capaces, sin piloto, por sí mismas, de llevar al navegante seguro hacia el puerto. Son las misteriosas naves de los feacios, y cuando va a empezar la ciencia, allá en la costa de Jonia, en Mileto, surge una sociedad de hombres presididos por Tales, que se llamaban a sí mismos los «Siempre Navegantes» y que celebraban sus sesiones científicas dentro de un navío en alta mar. Y así, una tras otra, la idea de la nave adentra en lo más profundo y emocionado del alma antigua. De ahí su culto a la nave y su culto a la oportunidad, porque *opportunus* no significa ni más ni menos que la vía que nos conduce seguramente al *portus* o puerto.

Pues bien, en 1937, tres años, por tanto, después de haber aparecido los tres primeros volúmenes de la obra de Toynbee, publica el gran historiador belga Henri Pirenne su libro, meditado durante toda su larga vida, que se titula *Mahoma y Carlomagno*. En él sostiene —y no voy a adoptar ni rechazar su doctrina, porque la parte que al presente nos interesa es suficientemente verdadera— que es un error fechar la terminación del mundo antiguo, de la civilización

grecorromana, en la invasión de los bárbaros. Podían estos haber causado cuantas perturbaciones se quisiera; haber dado a la vida histórica de esos siglos un aspecto de caos, pero la verdad es que no modificaron lo más mínimo el cuerpo histórico, la configuración geográfica, la anatomía de la existencia territorial de aquella civilización. Los bárbaros invadieron Grecia, invadieron Italia, invadieron España, pero no se detienen allí, sino que, atravesando el Estrecho, se corren por el norte de Africa. Es decir, que son un nuevo elemento que, mezclándose con los preexistentes y añejos, sin modificar la estructura geográfica del mundo antiguo, va a continuar la vida de aquel cuerpo, pero, por lo pronto, no la han suprimido. La modificación verdadera —y esta vez sí es radical— aconteció, según Pirenne, cuando en el siglo VIII los musulmanes, los sarracenos, es decir, los orientales —y es curioso que este nombre se lo dieran a sí mismos los musulmanes, nombre que hoy detestan, como ustedes saben— conquistan todo el norte de Africa, escinden el Mediterráneo y separan en absoluto el tráfico de costa a costa. Eso sí es modificación radical. La anatomía de la configuración histórica es distinta y por eso —por lo menos esta es una de las causas históricas— nace una nueva civilización. Porque desde ese momento, al dejar de ser el Mediterráneo centro de la vida del mundo interior y lugar de gravitación de una y otra costa, tiene que cambiar por completo la estructura de la existencia, y el dinamismo vital que antes representamos en flechas, que iban del interior de las tierras a la costa, ahora tendremos que representarlo dibujando en dirección inversa las flechas: partiendo de las costas y yendo hacia trastierra, hacia el *hinterland*, que es el Norte. Toda la historia europea ha sido una gran emigración hacia el Norte. Y por eso, al cambiar por completo de anatomía el cuerpo histórico, la línea que antes era frontera se va a convertir en eje y centro del nuevo cuerpo.

Carlomagno al morir solo conservaba uno de sus hijos: Ludovico Pío. Este, a su vez, cuando muere, tiene tres hijos y, siguiendo la viejísima costumbre franca, divide sus Estados entre ellos. A Luis el *Germánico*, le deja el Oriente; a Pipino, el Occidente; pero al mayorazgo, a Lotario, al que va a heredar el título imperial, le deja la Lotaringia, un Estado de forma extrañísima que siempre ha azorado y sorprendido a los historiadores: le deja una faja de terreno que va desde los Países Bajos, por todo el Rhin, hasta Italia. ¿Por qué? ¿Esta extraña resolución era un capricho? Tiempo y tiempo se ha considerado así por esa falta de respeto de todo hombre presente hacia el pasado. El pasado, que nos hace el favor de llevarnos sobre

sus hombros —y gracias a eso no somos nosotros el pasado— tiene la mala suerte de que el presente siempre lo desdeñe y porque va encima de él y llevado por él se cree superior a él.

En efecto, cuando contemplamos esa extraña faja que va de los Países Bajos, por el Rhin, hasta Italia, nos sorprende encontrar que ahí están las dos capitales imperiales: la del Imperio romano antiguo, que Carlomagno quiere resucitar con su Imperio, y la capital del propio Imperio, Aquisgrán. Ahí están las dos ciudades imperiales. Pero más aún: esa línea —que era la línea imperial, la línea de las batallas, la línea del mando en el Imperio romano— va a seguir siendo hasta nuestros días la línea por la cual han tenido que luchar todos los que han querido mandar en Occidente. Ahí se han dado todas las grandes batallas por la hegemonía europea. Ahí tuvo que combatir Carlos V; y todavía en tiempos de Felipe IV, en aquellos años de tan terrible astenia para nuestro Imperio —astenia sobre la cual acaso algún día diga algunas palabras— todavía los soldados, casi exagües, siguen teniendo que combatir en la línea del Rhin. Es más, a estas horas —lo digo deliberadamente— una de las cosas que se discuten en el mundo es lo que pasa en el Rhin; continúa siendo, pues, la línea que antes era imperial frontera, eje central de la historia. He ahí cómo habiendo cambiado su situación geométrica ha conservado su función histórica, su función imperial.

Esta distinción entre la configuración geográfica de aquella civilización y la nuestra me ha llevado más tiempo del que hubiera convenido y no tengo más remedio, por tanto, y a fin de no fatigar a ustedes, que suspender aquí la lección.

IV

Domi *y* militiae.—*El Imperio romano, Estado anormal.—Un alto: el Instituto de Humanidades y la ciencia histórica.*

En la lección pasada emprendimos un viaje retrógrado partiendo del presente y descendimos en dirección al pasado hasta descubrir en el siglo VIII después de Jesucristo el comienzo de nuestra civilización, de la civilización occidental. Prosiguiendo nuestro retroceso nos encontramos dentro del Imperio romano, a cuyo derrumbamiento habíamos asistido poco antes, es decir, que habíamos ingresado en el ámbito de una civilización distinta de la nuestra, en la civilización grecorromana. Inmediatamente ejecutamos con respecto a ella la misma operación que antes hicimos con la nuestra y que es el dato primero sobre una civilización que es necesario adquirir para definirla: determinar su figura geográfica, su espacio histórico. Vimos que el espacio de nuestra civilización coincide en parte con el de la grecorromana. Nos desentendimos provisoriamente de América, la cual, aún no hace dos siglos, era solamente orla colonial de nuestro mundo, y entonces advertimos que la diferencia entre ambos mundos, el antiguo y el nuestro, consiste, de un lado, en que nuestra civilización añadió al Imperio romano la porción continental que hay más allá del Rhin y del Danubio, por tanto, las tierras del Norte, el Septentrión: Germania y Escandinavia, Escocia e Islandia; mientras que, de otro lado, perdió el Mediterráneo, el Próximo Oriente y el norte de Africa, que durante el mismo siglo VIII los musulmanes habían conquistado. Estos dos hechos, el cambio espacial que ellos representan, esa anexión espacial de un lado y amputación espacial del otro no significarían por sí nada importante, sino solo un corrimiento de la misma figura geográfica de unas latitudes a otras. Lo importante en este cambio en el espacio es que automáticamente obligó a invertir la dirección del dinamismo vital

y, por tanto, constituyó un cuerpo histórico de diferente anatomía. En el mundo grecorromano el centro es el Mediterráneo y la vida va del fondo de las tierras hacia las costas que el mar latino, lejos de separar, une y sutura. Fue la antigua —dije— una vida costanera.

Recuerden que por todo el norte de Africa se alzaban espléndidas ciudades ni más ni menos romanohelénicas que las del otro lado del mar. De sus egregias, imperiales ruinas están hoy sembrados los desiertos tingitanos, argelinos, tunecinos y líbicos. Así, el peregrino entusiasta que recorre al presente esos parajes melancólicos, llega un día ante los próceres, solemnes y caducos muros de sillería, ante las vértebras supervivientes de un acueducto, ante las curvas rotas de arcos mutilados, y preguntando al guía cómo se llamaba aquella ciudad, oye que llevaba un nombre merced al cual es la ciudad en que él, sin saberlo, hubiera querido vivir siempre, porque llevaba el nombre de ciudad con más *sex appeal* que ha llevado jamás urbe alguna: se llamaba *Volubilis*.

Con la pérdida del Mediterráneo la nueva vida, que va a ser la vida europea, tiene que invertir la dirección de su dinamismo y ahora es el Norte profundo quien tira hacia sí de las costas y como succiona su savia. Centrada en el Mediterráneo, la historia antigua es una historia meridional; la nuestra gravita hacia el Norte, hacia el Septentrión; la vida e historia europea es predominantemente una existencia septentrional. *Septem Triones*, los siete bueyes, llamaban los latinos a las siete estrellas de la Osa Mayor que nos permiten descubrir el Norte en el paisaje sideral.

La diferente anatomía de ambos mundos se nos revelaba en la mudanza sufrida por la línea del Rhin, que de ser línea límite y frontera en la civilización grecorromana se torna línea central y eje en la nuestra. Toynbee expresa esta vicisitud diciendo que de lo que fue una costilla del mundo romano ha hecho nuestra civilización su columna vertebral. Pero esta formulación es más ingeniosa que verídica, puesto que, según vemos, esa línea, a pesar de su radical cambio geométrico o puramente geográfico, ha seguido conservando en los dos cuerpos históricos su misma función orgánica: la de ser la línea imperial, como sigue aún siéndolo a estas fechas.

Imperar, dijimos, no es sino mandar, y mandar es precisivamente —así diría nuestro Suárez— imponer un hombre a otros la decisión de su voluntad personal. Ahora bien, ciudad, *civitas*, Estado para el romano significaban un ámbito en el cual ningún hombre impone su voluntad personal. En la ciudad rige solo la autoridad, y la autoridad es la ley igual para todos, anónima en su origen y

anónima en su contenido. Nada temía ni odiaba tanto el romano (los buenos lectores de Cicerón seguramente lo recordarán) como una disposición legal —la sentencia del juez no es disposición legal— en la cual se hubiese incluído la más mínima referencia, en pro o en contra, a una persona determinada. Era lo que llamaban *privilegium*, privilegio, palabra que ha llegado hasta nosotros cargada con la odiosidad que le inyectaron los latinos, persistencia curiosa que es más bien un rebrote, porque en la Edad Media, por ser en todo la inversión de la Antigua, la mayor y mejor gracia de un derecho era que fuese un *privilegio*.

Los romanos, que no divagaban, no utopizaban, miraban la realidad con sus cabezas duramente claras y claramente duras, distinguieron radicalmente la hora civil de la hora bélica, la vida ciudadana de la vida militar o, usando el caso de su declinación, distinguían *domi* de *militiae*, en casa o en el Ejército. Y ambas formas de vida concedían a fondo y sin remilgos lo que ellas reclamaban. La acción guerrera, el comportamiento estratégico son de condición imprevisible, no cabe reglamentarlos. El acierto en los fragores de la batalla o en las convulsiones de la disciplina dependen de la decisión fulminante que adopte un hombre por su cuenta y riesgo. Por eso crearon la figura del jefe del Ejército y con la franqueza ruda y exacta que empleaban para denominar las cosas le llamaron, sin tapujos, *imperator*, el que manda. Sabido es que la superioridad del Ejército romano sobre todos los demás, y muy especialmente sobre los helénicos, por ejemplo, era la ilimitación de poderes, el absolutismo otorgado al jefe del Ejército. En el libro III de su *Guerra civil* el propio César contraponía los poderes del legado y del *imperator*, diciendo que aquel tiene que someterse en todo a lo prescrito; en cambio este debe resolver con absoluta libertad en todas las cuestiones: *libere ad summan rerum consulares debet*. (*Imperar* vino a la significación de «mandar» porque antes fue *im-paro*, es decir, tomar las medidas necesarias, hacer los preparativos que una urgencia demanda. Tiene, por tanto, el mismo doble significado que nuestra palabra «ordenar», que es «proyectar un orden eficaz en los actos» e «imponer ese orden».) Pero, bien entendido, que esos poderes excepcionales no comenzaban a existir sino en el momento en que el general ponía el pie más allá de la línea en que terminaba el territorio de la ciudad, lo que llamaban el *pomerium*, es decir, extramuros, o posteriormente, más allá de la primera piedra miliaria fuera del recinto urbano. Para simbolizar el resurgimiento de estos poderes excepcionales, en aquel lugar se detenía la comitiva y se ponían dentro de los haces de las varas de

los lictores que acompañaban al general las hachas del verdugo. El *imperator*, en efecto, tenía poder de vida o muerte sobre sus soldados, *potestad que nadie poseía dentro de la urbe*. En esta regía solo, como he dicho, la autoridad, y la autoridad es la ley impersonal. Un ciudadano, por elección popular, era destacado de entre los demás para ocuparse de hacerla cumplir. Su personalidad desaparecía y aquel hombre se transmutaba en un autómata de la legalidad; por decirlo así, de su realidad humana se desalojaba su persona y en el hueco de su persona se instalaba la entidad anónima que es la ley. Como depositario, como vaso o continente de la ley, y solo por eso, aquel hombre era aventajado sobre los demás. Se le hacía *magis* que los demás, era mayorado, era *magister* y *magistrado*. El *imperator*, en cambio, no era un magistrado; era, en cierto modo, todo lo contrario; diríamos un comisionado, un encargado de ejecutar un menester, a saber: la quirúrgica operación que se llama la guerra. Era, pues, lejos de ser un *magister*, más bien un menestral, un *minister*. Esta contraposición es la forma más abreviada que se me ha ocurrido para hacer ver y como palpar el cambio absoluto, la completa tergiversación —y conste que «tergiversación» quiere decir volver por completo una cosa del revés— que representa el Imperio romano frente a todo el pasado anterior de Roma. El Estado que llamamos Imperio romano vino, pues, a radicarse en esta institución tan transitoria, tan eventual que fue la institución imperatoria, una institución que ni siquiera es una magistratura, que es todo lo contrario de una autoridad civil y, por tanto, estatal, que es un oficio anormal y transitorio, emergente solo y mientras la ocasión lo reclamaba. Conviene no olvidar esto para ponerlo en relación con algo que en la próxima lección diré.

Es sobremanera revelador que Augusto, cuando va a fundar por vez primera la nueva autoridad imperial, consciente de la hiperestesia romana para el derecho y los fundamentos legales de toda acción pública, busque, para respaldar su ejercicio de un insólito poder, el acogerse a las dos instituciones más periféricas, más extravagantes y más anormales que había en el derecho público romano: el tribunado de la plebe y el *imperium militiae* o jefatura del Ejército. El tribuno de la plebe tampoco era un magistrado, ni mucho menos; el tribuno de la plebe es la institución más heteróclita, más original y más irracional que ha existido nunca. El tribuno no podía hacer nada; solo podía impedir, prohibir y vetar. Era el *estorbo* mismo consagrado como institución, y digo «consagrado» formalmente, porque, en efecto, la persona del tribuno era sagrada. Y, sin embargo, esa

institución tan heteróclita y tan irracional ha sido la más eficaz que nunca existió, puesto que, aparte de sus inapreciables servicios durante la Roma republicana, fue el cimiento, junto con el *imperator*, en que se asentó el Estado más ilustre en los anales de la humanidad: el Imperio romano.

Es revelador, dije, pero no solo con respecto al pasado que fue Roma, sino tanto o acaso más con respecto a nuestro propio porvenir.

Pero dejemos por ahora suelto este cabo. Subrayemos, en cambio, cómo de lo dicho se desprende que ese Estado, el más ilustre, que Toynbee llama Estado universal y le va a servir de prototipo para su tesis —según la cual toda civilización llega un momento en el cual se constituye como Estado universal—, ese Estado ilustre que fue el Imperio romano fue un Estado anormal, la anormalidad consagrada como normalidad, la patología estatal aceptada como salud. Toynbee acaso no ve esto porque Toynbee no hace algo que es decisivo en historia. Esto que acabo de decir no se puede ver si no es desde dentro de la civilización grecorromana, y Toynbee no gusta de entrar dentro de las civilizaciones, sino que suele contemplarlas desde fuera, como se contemplan las montañas, y así hace pasear por las vastedades de la historia el alma de turista que Dios concedió al inglés.

Tengo la impresión de que la historia del Imperio romano está aún por contar y la realidad que él fue no ha sido nunca entendida. Mommsen, uno de los pocos genios que ha habido en la ciencia histórica y al que por mi parte dedico un fervoroso culto, detuvo la historia romana al llegar a él. Se cuenta que en un viaje perdió el manuscrito donde lo trataba, pero sabemos perfectamente, aunque no lo hayamos visto, que su contenido no podía ser acertado. Mommsen, que entendió de modo magistral la Roma republicana, no vio ya claramente la figura de César y, no por casualidad sino por las condiciones del tiempo en que vivió, padecía ceguera para esa nueva y extraña fisonomía histórica que es el Imperio romano, hasta el punto de que ni siquiera en lo que es el fuerte de su mente, en el estudio del derecho y de las instituciones, acertó a interpretar la figura estatal del nuevo cuerpo político, según nuevos documentos y análisis posteriores han demostrado. Y la razón última de esta ceguera, aun en hombre tan genial, ha de verse en un inoportuno y beato idealismo, el cual no acepta que la realidad histórica, aparte desajustes pasajeros, pueda ser constitutivamente enferma y defectiva. Es el vicio del optimismo intelectual que heredamos de los filósofos griegos, que la paganía helénica infeccionó ya a los pensadores esco-

lásticos, que los humanistas de los siglos XV y XVI reavivaron en Europa, que los filósofos racionalistas del siglo XVIII santificaron bajo la especie de progresismo y cuya curación o corrección es la reforma más urgente e importante que hay que hacer en la mente contemporánea. Porque debía haberse subrayado ser este acaso el único tema entre los decisivos en que andan, por ejemplo, juntos y mezclados Santo Tomás de Aquino y Voltaire. Lo cual no quiere decir que yo piense ser la verdad el vicio opuesto: el pesimismo intelectual. Precisamente ahora se está cayendo, y muy peligrosamente, en este nuevo vicio, y ello ha sido por no estar educadas las mentes humanas para situarse igualmente abiertas ante el optimismo y el pesimismo. Nadie ha impuesto a la realidad intramundana la obligación de terminar bien, como es obligatorio en las películas norteamericanas; nadie tiene derecho a exigir de Dios que prefiera hacer de la historia humana una dulce comedia de costumbres en vez de dejarla ser una inmensa tragedia. Hay que dejar a Dios quedo en la infinita amplitud de su albedrío. ¡Cuánto más profunda que todo ese inveterado optimismo filosófico tan perfectamente arbitrario, tan mal fundado en razón —y me refiero a Platón y me refiero a Aristóteles—, cuánto más profunda es la definición geográfica que de este mundo da la religión cristiana cuando dice de él que es un valle de lágrimas!

Desde cierta época, el *imperator* actuaba sobre todo en la línea del Rhin, porque esta era la frontera y el lugar de peligro. Pero vemos que el cambio de esta línea a ser línea eje y central no impide que siga siendo dentro de todos los siglos posteriores, durante la historia occidental, la línea imperial o de mando. En la faja territorial que corre desde los Países Bajos a lo largo del Rhin hasta Milán es donde han tenido que combatir todos los que desde hace doce siglos quisieron mandar en el continente. Y no es casualidad que el único emperador que nos ha cabido en suerte a los españoles y, por cierto, el último de gran formato que ha existido, Carlos V, poseyese como señorío natural suyo precisamente las tierras de Flandes, Borgoña, el Franco Condado y tuviese que combatir para ser dueño de Milán con Francisco I. Porque según él decía: «Mi primo Francisco y yo estamos perfectamente de acuerdo sobre Milán; cada uno de nosotros lo desea para sí.» Es decir, que Carlos V poseía toda esa faja que el hijo de Carlomagno, Ludovico Pío, con aparente arbitrariedad, legó a su mayorazgo Lotario, con el nombre de Lotaringia, que ha dado en su evolución fonética el vocablo actual de Lorena para significar, en esta última forma, la adscripción a una exigua porción

de toda aquella larga zona, exigua porción por la cual, sin embargo, se ha estado combatiendo todavía en 1918; esa faja que, por lo visto, es decisiva en la historia occidental, porque ello nos explica lo que Toynbee deja de explicar. Pero si hoy reitero esta consideración es para añadir algo de sumo calibre que no dije en la lección pasada y nos explica por qué en nuestra civilización la línea imperial no es, como en la antigua, una frontera, sino una línea central y el eje anatómico de un cuerpo histórico. En efecto, una vez que Lotario recibe la Lotaringia, el Oriente y el Occidente de Europa quedan separados y no se vuelven a juntar. La Lotaringia, pues, actúa como un aislador, como un distanciador entre ambos lados del continente, y esto da ocasión a que se iniciasen y madurasen dentro de Europa dos modos de ser hombre tan profundamente distintos como el francés, de un lado, y el alemán, de otro; o dicho en otra forma: esa faja separatoria es causa de la formación de dos grandes naciones continentales: Francia y Alemania.

Y ahora recuerden que en la primera lección, hablando yo del aquí y del allí, anuncié que algún día explicaría cómo toda nación, tomada por una de sus caras, es sustantivamente «distancia». De la explicación no ha habido aún ni sombra, pero sí han podido hacerse cargo, ante un caso urgente y ejemplar, cómo el simple hecho de la distancia, de la separación, engendra de golpe una pareja de naciones y nada flojas por cierto. Pero si no he explicado por qué la distancia es nación, este hecho sí explica algo importante, a saber: por qué la línea imperial de nuestra civilización no es línea límite y frontera, sino que es una línea central, y es que el cuerpo histórico de nuestra civilización tiene una anatomía bilobulada. Consiste su torso en dos lóbulos principales: Francia y Alemania, y esto inevitablemente necesitaba una línea entre ambos, a la vez de presión y de equilibrio. En cambio, el mundo grecorromano no fue así. Este hecho, a su vez, nos hace patente una nueva razón para invalidar la imagen antes dicha de Toynbee, según lo cual lo que fue una costilla pasa a ser columna vertebral, porque si la línea del Rhin era una costilla en el cuerpo romano, parece suponerse que en algún otro lado tendría Roma su columna vertebral. ¿Quiere decirnos Toynbee en dónde? En ninguna parte. Roma no tenía ninguna columna vertebral, no era una anatomía bilobulada. Esta es una diferencia profunda entre aquella civilización y la nuestra, pero esta anatomía no se ve sino cuando se mira por dentro, y Toynbee prefiere no mirar por dentro las civilizaciones. Entonces se advierte que la civilización grecorromana es un organismo de una especie distinta del nuestro. Es

Roma un organismo invertebrado, sin lóbulos. La teoría de Toynbee, pues, encerraba un gran error histórico: el desconocimiento de la diferente estructura, profunda, entre ambas civilizaciones.

Aquí tenemos que hacer un alto, porque para seguir diciendo lo que en línea recta había que decir necesitaríamos contar con un mapa de mayores dimensiones donde pudiésemos claramente controlar lo que vaya diciendo. No es malo ese motivo o pretexto para que nos detengamos aquí. Tal vez dé ocasión a que rocemos algunos asuntos que no serán del todo infértiles, no obstante parecer superfluos al pronto. Recuerden que este curso no tuvo exordio y conviene que en algún punto de él el exordio o algo parecido brote por inspiración espontánea. Y ante todo he de decir que cuando antes contraponía el magistrado y el emperador —y al decir esto demuestro a ustedes que no quiero hacerles ninguna trampa— no quería decir en ningún modo que los romanos llamasen nunca formalmente al *imperator minister*. He aprovechado esta contraposición del *magister* y del *minister*, el que es más y el que es menos, y la he aplicado artificialmente y, por tanto, fraudulentamente, a la relación que sentían y vivían los romanos entre el *magister* y el *imperator*. Pero bien entendido que esto fue con la intención de producir en la mente de ustedes un *choc* cuyo efecto sí correspondía completamente a la verdad, porque les hizo ver cuál era la efectiva actitud en que vivían los romanos de la República. Y si he llamado a lo que acabo de hacer una acción fraudulenta, bien entendido que es también por puro lujo de veracidad, pues podía haberlo silenciado y haberme acogido a la suma autoridad de Mommsen, el cual, en su *Historia del derecho público romano*, obra no superada ni sustituida, en el tomo II y por la página 145 dice textualmente: «El título del emperador pasaba por una distinción inferior»; por tanto, no era un *magis*, sino un *minus*. He hecho esta advertencia de puro tecnicismo para que sirva de ejemplo en otros casos, porque iría muy en el estilo de los que son incapaces de auténtica ciencia, y me refiero sobre todo a la ciencia histórica, o, por lo menos, de los que trajinan en negocios científicos, alardeando de escrupulosidad, creer como que daban cima a una hombrada si al oír lo dicho por mí se apresuraban a hacer constar que en la terminología jurídica y administrativa de Roma nunca se calificó al *imperator* como *minister*, ministerial. Y claro es que en las ciencias históricas hay puntos y temas en que la exactitud del detalle es imprescindible y en afrontarlos consiste la operación científica; pero en todo lo demás la conducta científica es la inversa, a saber: eliminar las menudencias que no son oportunas y,

merced a ello, merced precisamente a su omisión, conseguir que quede bien claro y definido lo que importa. Y lo que ahora importa es que nos hagamos cargo de cómo vivían entre los romanos de la República, allá hace veinticuatro siglos, estas dos instituciones: el *Imperator* y el *Imperium*. No siendo mi condición decir nada que sea solo simple manera de decir, al decir ahora que eso es lo que importa doy a entender que, queramos o no, prestemos o no atención a ello, a todos los que estamos aquí y no menos a los ausentes, nos importa mucho ver claramente qué significó en aquella remota época el vocablo emperador o Imperio al romano que oía o pronunciaba esas palabras. Porque esos vocablos, pocos siglos después, han de denominar el enorme, el monumental hecho histórico que fue el Imperio romano, el cual es, según Toynbee, el Estado universal, y sin Toynbee y con Toynbee es evidente —pues algunos lo anunciamos hace un cuarto de siglo— que el mundo parece caminar hacia la formación de algo así como un Imperio, un Estado universal o varios Estados universales de que todos seríamos súbditos. El *Imperio* romano es el prototipo de los Estados universales y es el único que conocemos con cierta aproximación desde su intimidad. De modo que esto, al parecer mera broma erudita, del *magister* y *minister* implicaba nada menos que algo en que a todos y a cada uno de nosotros individualmente nos va la vida. Tal es, señores, la preeminencia de la historia sobre todas las demás ciencias. La historia, hable de lo que hable, está siempre hablando de nosotros mismos, los hombres actuales, porque nosotros estamos hechos del pasado, el cual seguimos siendo, bien que en el modo peculiar de haberlo sido. Gracias a que cada uno sigue siendo el niño que fue, en esa forma de haberlo sido, pueden ustedes ser lo que ahora son. De otro modo o no serían nada o seguirían siendo aquel niño de antaño. La historia habla siempre de nosotros, *de te fabula narratur*. La cuestión está en que nos la sepan contar y que nosotros sepamos escucharla. Pues no crean que la situación actual —que tanto nos importa—, en que por diversas razones viene a converger y biselarse muy especialmente todo el pasado humano, puede quedar definida con pocas palabras ni ser esclarecida con menos que esa explicación y otras muchas. Pues es menester hacer constar que sobre todos los acontecimientos tremebundos, catástrofes y desastres actuales que dan a los sucesos ese cariz abrumador que hoy acongoja a los hombres, hay que añadir un hecho en que no se repara porque es un hecho negativo, una realidad defectiva: los pueblos de Occidente estaban acostumbrados a que conforme iban aconteciendo las vicisitudes que el destino arrojaba sobre ellos

hubiese unos hombres que, mejor o peor, procuraban írselas esclareciendo, írselas definiendo, explicándoles sus causas y sus perspectivas. Eran los intelectuales auténticos y esa su misión más humana. Y no atribuyo ninguna importancia desmesurada a la intervención del intelectual en la marcha de la historia. Sé que es muy escasa, y si en esta cuenta cupiera hablar de cantidad habría que decir que cuantitativamente es minúscula. Pero tan minúsculo es el volumen de la sustancia vitamínica y, sin embargo, nuestro cuerpo no puede vivir sin ella. Los pueblos de Occidente estaban habituados a esa función vitamínica del intelectual digno de tal nombre, que iba poniendo claridad en sus andanzas. El hombre occidental no ha sabido nunca vivir sino de claridad o desde la claridad. Por eso, como llegando de lo más hondo del alma de Europa, nos suenan las palabras de Goethe:

Yo me declaro del linaje de esos
que de lo oscuro aspiran a lo claro.

Pues bien, por vez primera desde hace diez siglos, durante los últimos años, quince o más, los intelectuales europeos han enmudecido, y esa tarea de ir esclareciendo lo que acontece conforme acontece ha quedado sin cumplir. Y ello en ocasión en que los sucesos emergentes eran tan tremendos y de tan nueva fisonomía que no valen para ellos, al menos inmediatamente, los conceptos adquiridos en la contemplación de la fauna histórica tradicional. No es ahora oportuno precisar por qué los intelectuales han enmudecido; baste hacer constar que ha pasado en todas partes y que en cada una, con disfraz distinto, es idéntica la causa de su taciturnidad. Pero el hecho es que ha resultado con ello que esos tremendos acontecimientos, que esa angustiosidad de lo que acaece ha venido a duplicarla la nueva angustia que es la oscuridad, las tinieblas en que todo acontece. Las gentes se retuercen de sufrimiento y, sumergidas en la más cerrada nocturnidad, no saben de dónde les vienen los daños ni hacia dónde van. Ya en 1935 pude decir públicamente: «No sabemos lo que nos pasa. Y eso es lo que nos pasa: no saber lo que nos pasa.» O si queremos con un movimiento compensatorio encontrar un símil humorístico a esta situación, recordemos aquel cuadro expuesto en una Exposición de Bellas Artes, en que el lienzo todo estaba embadurnado con negro y en el marco se leía este rótulo: «Lucha de negros en un túnel.»

Yo también he callado —y muy radicalmente— durante todo

ese tiempo, porque en España no podía hablar y fuera de España no quería hablar.

Algún día, no en este curso ni en ninguna actividad del Instituto, sino fuera de él, manifestaré por qué callé. No es interesante insinuar el sacrificio que tan largo silencio representa, pero sí he de decir que si nunca tuve empeño en hacer comprender a mis compatriotas que sé tales o cuales sabidurías —la prueba de ello está en la aparente popularidad e ingravidez de casi todos mis escritos—, he querido demostrar que sé no existir, tal vez la ciencia más difícil de todas. Pero ahora creo llegado el momento de cancelar esa conducta taciturna y comenzar nueva labor iniciándola desde dentro de España, aunque no se refiere solo ni siquiera principalmente a España, sino a todo el Occidente y aun al mundo todo. Y quisiera hacerlo porque creo, en efecto, que España puede decir algo —no presumamos que mucho pero sí algo— importante a los demás pueblos sobre lo que pasa en el mundo, y esta actitud le viene de que es, junto con Portugal, el pueblo más viejo de Europa y que las «ha visto ya de todos los colores», porque somos los viejos chinos del Occidente que han acumulado la más vetusta y jugosa experiencia. Como Gracián decía: «El tiempo es gran sabedor por lo viejo y por lo experimentado.» Tiene, pues, España el deber de decir esa su palabra sin petulancia, pues es muy limitada la cuantía de la pretensión; y el deseo de contribuir a cumplirla es una de las razones que me han llevado a proyectar el *Instituto de Humanidades*.

El *Instituto de Humanidades* es un instituto de historia, pero por historia entiendo el estudio de la realidad humana desde el más remoto pasado hasta los hombres presentes inclusive. Por tanto, no hay tema ni habrá tema en nuestro Instituto que no tenga una dimensión de actualidad. Ni admito que pueda haber ciencia, y menos ciencia histórica o disciplina de humanidades, en cuyo tema no les vaya más o menos a los hombres presentes la vida. Pues ¿qué se cree que es la ciencia? La ciencia no es un linfático ornamento, ni es mero ajedrez, ni es inercia de noria: es la vida misma humana haciéndose cargo de sí propia. Es, a la vez, la transparencia de la idea y el estremecimiento de la víscera. La tarea es, pues dramática y ardua. Tiene que ser —reclama serlo— cumplida como es debido. Paso a paso y bajo el signo de la calma. Por eso pido un crédito de paciencia y sobre todo en este primer curso (que será muestra del que seguirá, si sigue) cuando me vean detenerme morosamente en algún tema o ejecutar aparentes evoluciones en vuelo de golondrina, no juzguen prematuramente que me aparto

del asunto, porque, en verdad, estaré acomodándoles más hondamente en él. De esta manera —pues para la labor de este Instituto como para la construcción de esa ciencia histórica necesito de la colaboración de los demás y sobre todo de los jóvenes que tengan vocación intelectual— será preciso que cuente siempre con la benevolencia de ustedes en empresas semejantes a esta, que quedará limitada por las deficiencias de mi saber y por las escaseces del tiempo. Porque yo les he citado en este aula eventual para hacer en serio historia. Pero esa seriedad no consiste ni en un rudo o adusto mohín ni en un perpetuo solemnizar. Antes bien, es compatible con ciertas alegrías y algunas eutrapelias. Esa seriedad no es compulsar los viejos manuscritos, papelear en los archivos, publicar, con pulcra recensión, los textos antiguos. Todo eso —ya lo he dicho— es importantísimo, es imprescindible. Los hombres que de ello se ocupan merecen nuestra gratitud, nuestro respeto, nuestra admiración, y si cumplen su tarea bien tienen derecho a que digamos de ellos que son hombres serios; pero lo que no es posible en ningún caso decir es que eso que hacen es, en serio, historia. Porque historia es entender bien las realidades humanas a que esos documentos aluden y que esos documentos son, y esta intelección supone poseer todo un surtido de difíciles teorías, fundamentales unas e instrumentales otras, que esos beneméritos hombres no conocen e ignoran concienzudamente, tanto que ni siquiera las echan de menos. Pero sin ellas no hay historia. Por eso es la historia todavía una ciencia adolescente que con frecuencia balbucea. Mas siendo ella por antonomasia la ciencia del hombre y entrando este ahora en una etapa sobremanera crítica de sus destinos, tenemos el deber de hacer un esfuerzo enérgico y perentorio para transformarla en una ciencia adulta. Este es el propósito central que me llevó a iniciar nuestro *Instituto de Humanidades*, de cuya labor es este curso tan solo la porción más espectacular y menos interesante. Así, la doctrina fundamental, básica, de toda historia, la que ha de constituir muchos de los cursos que en el futuro sigamos, es la teoría general de la vida humana, de esa extraña realidad que es la vida humana; vida humana que es siempre la de alguien y, más precisamente dicho, es siempre la mía —la mía de un yo que soy yo o que eres tú o que es él—; por tanto, la teoría de la vida humana es, por lo pronto, teoría de la vida personal. Pero dentro de nuestra vida personal encontramos no solo a otras personas individuales como nosotros, y que no dan lugar a una disciplina diferente de aquella, sino que las encontramos juntas en un conjunto, el cual es distinto de cada una de ellas y de todas, tomadas

una a una; es el conjunto que llamamos sociedad o colectividad. España no es ningún español ni es la serie de todos los españoles singularmente tomados, sino que es una realidad distinta de cada uno de ellos y con la que cada uno de ellos se encuentra fuera de sí y hasta dentro de sí. Ejemplo de esto último es el lenguaje. Desde la infancia nos es impuesta, claro está, la lengua española. Con ella tenemos que manejarnos y no solo para hablar con los demás, sino hasta pensar en la más radical soledad de nuestra conciencia. Esa lengua nos llega desde la infancia impuesta por nuestro contorno social. Ningún individuo la ha creado ni es de ella responsable. Está ahí por sí, lo mismo que están —queramos o no— las sierras de nuestra Península. Yo sé muy bien las que he pasado muchas veces para pensar en español mi pensamiento personal. Lo mismo me hubiera acontecido con cualquiera otra lengua que me fuese materna. Se trata, pues, simplemente de un ejemplo para hacer entrever cómo es distinta de la persona la realidad de lo colectivo o social. Por tanto, es preciso añadir a la teoría de la vida personal una teoría de la vida colectiva, o teoría de la sociedad; no es ahora urgente hacer constar el cambio de sentido que la palabra vida experimenta cuando de significar vida personal pasa a significar vida colectiva, pero sí importa decir que sin una teoría perfectamente clara de los fenómenos sociales o colectivos es imposible nada que de lejos merezca llamarse ciencia histórica.

Quisiera en el próximo otoño, si este Instituto logra confirmar su existencia, ofrecer un curso (1) donde, con inexorable claridad y rigorosa precisión, pongamos alguna transparencia en estos conceptos que tan vagos suelen andar en las cabezas, que son la sociedad, la colectividad, el pueblo, las costumbres, el Estado, la nación, la opinión pública, los usos, los desusos y los abusos, la paz, la guerra, la revolución. ¿Creen ustedes que se puede hacer en serio historia si no se tienen, terriblemente claras, ideas sobre estas realidades humanas? Pues aseguro que la inmensa mayoría de los historiadores, y ahora no me refiero a los españoles, no han creído de su obligación ni de su incumbencia dedicar una fracción de segundo a meditar sobre estos conceptos que constantemente emplean. Si esto no es escándalo que venga Dios y lo vea y que después de verlo dictamine si tengo razón al desasosegarme frente a los historiadores.

Todo esto, señores, viene en última instancia a preparar un tema

---

(1) [Este curso prometido fue explicado en 1949-50 y editado en el volumen *El hombre y la gente*. En «Obras completas», vol. VII.]

con cuyo enunciado termino la presente lección. Puesto que, por tantas razones, nos ha parecido de importancia vital —por serlo en el pensamiento de Toynbee y serlo en el nuestro— la idea de la realidad del *imperio*, conviene que la dejemos ahí para hacer con ella un ejemplo de lo que, a mi juicio, debe ser el pensar histórico.

V

*«Naturalidades» y «humanidades».—Sobre las realidades constitutivamente históricas.—La razón histórica.—*Imperium *e* Imperator *ante la oscilante mirada del historiador.—La ilegitimidad.*

SEÑORES, intenté hacer ver el lunes pasado, con la energía bastante mermada que la temperatura insólita del día dejó en mí, cómo importa mucho a los hombres de hoy entender bien qué fue el Imperio romano y, por tanto, qué significaron para los romanos los vocablos *imperium* e *imperator*. Y ya que he aludido a la temperatura, aprovecharé la ocasión para solicitar de ustedes una especial benevolencia si tal o cual vez fallo en el cumplimiento de mi labor, porque toda mi vida he sido víctima de la resonancia orgánica que en mí producen los cambios atmosféricos, con grave detrimento de tareas como la de este curso, que han de ser rendidas a fecha fija. Antes, en las ferias y verbenas, solía venderse una figura de fraile con un brazo móvil que señalaba en una columna la lluvia y el buen tiempo. Pues yo soy un poco ese fraile, bien que exclaustrado. Los médicos dicen que quien es somáticamente como yo es un vegetativo, pero ello es tan solo un eufemismo para no decir que uno es demasiado hortaliza.

Importa mucho que los hombres de hoy entiendan claramente lo que fue el Imperio romano y, por tanto, lo que significaron los vocablos *imperium* e *imperator* para los hombres de aquel pueblo. Afirmación tal al pronto tiene un aire ridículo. Cuando las gentes viven apesadumbradas, abrumadas con guerras y revoluciones, sin casas en que vivir, sin congrua sustentación, prisioneras desesperadamente horas y horas en las filas frente a oficinas y tiendas

o ante las paradas de tranvías o autobuses, invitarles a que, encima de todo eso, se ocupen de lo que fue el Imperio romano y de lo que significa el *imperium* e *imperator*, es una de esas cosas delirantes que hacemos los intelectuales y que da lugar, con sobrada razón, en primera instancia, a que juzgue el hombre corriente que ser intelectual es andar mal de la cabeza. Y, sin embargo, no los intelectuales, sino todo lo contrario, los periodistas y los políticos de fuera de España hablan hoy a toda hora de las Naciones Unidas, que son nada menos que el conato de una federación universal, de un Estado mundial o, los más parcos y mesurados, de la Unión europea con tanto o cuanto de confederación. Ahora bien, no cabe la menor duda de que si no hubiese existido el Imperio romano es sobremanera improbable que a ninguno de esos hombres, al parecer de no exuberante cacumen, se les hubiera ocurrido tan pronta y galanamente idea parecida. La verdad, la pura verdad es que el Imperio romano no ha desaparecido nunca del mundo occidental. Durante ciertas épocas quedaba latente, subálveo, como embebido bajo las glebas de las múltiples naciones europeas, pero al cabo de algún tiempo rebrotaba siempre el intento del Imperio (1). Recuerden que en nuestro viaje retrógrado, cuando descubrimos el comienzo de nuestra civilización, la hallamos bajo la figura del Imperio carolingio, el cual fue consciente y deliberadamente un ensayo de restauración del romano, y yéndonos al otro extremo del tiempo, a hoy, como inspiración central en la obra de Toynbee, es decir, en el ensayo más reciente de interpretar la historia universal hecho por un europeo, hallamos la idea del Estado universal, la cual no es sino una vez más el Imperio romano convertido en quiste dentro de la excelente cabeza poseída por este profesor. Por tanto, no es tan extravagante este intento de que nos enteremos bien de esas cosas. Todo converge, pues, para hacer de ese gran fenómeno histórico el tema central de este curso. Tendremos sucesivamente que enfrontarlo por varios de sus haces, y lo primero que nos salta a la vista es la idea misma de *imperium* con minúscula y la idea adjunta de *imperator*, porque si no entendemos bien primero cómo estos vocablos eran vividos por los romanos, mal podremos entender posteriormente lo que fue el Imperio romano, aunque algo dijimos de él de alguna importancia en la lección anterior. De paso, me va a servir como ejemplo sobrio

(1) He aquí un tema de primer orden para algún joven historiador que tenga arranque: la historia del Imperio romano después de su oficial desaparición, es decir, la historia de cómo esta soberana figura histórica, después que ya no vive, no obstante, sobrevive.

y sencillo para mostrar cómo, a mi juicio, hay que pensar en historia, o, reduciendo la expresión a los límites posibles en este momento del curso, qué es lo primero y principal con que hay que contar o que hay que saber para estudiar un tema humano en forma verdaderamente histórica.

Por fortuna, se va dejando de usar la expresión «historia natural» y el vocablo «historia» queda afectado exclusivamente a la historia de las cosas humanas. Así representa frente al sistema intelectual de las «naturalidades», el gran sistema intelectual de las «humanidades». La ciencia cobra ese carácter específico de historia frente a la ciencia biológica, la física y la matemática, no por arbitrio de ella en cuanto actividad intelectual, sino porque la realidad de que ella se ocupa —que es en cada caso esta o la otra cosa humana— tiene por sí misma una estructura real que es histórica. La significación primaria, pues, del vocablo «histórico» es la que tiene cuando es referido no al modo de ser de una ciencia, sino al modo de ser de una cosa. El triángulo y el dodecaedro no tienen como objetos una contextura histórica y por eso no cabe hacer de ellos una historia, sino que hay que hacer de ellos lo más opuesto a una historia que cabe, que es una matemática, la que llamamos «geometría». El triángulo no es histórico porque en lo que él es, en su esencia, en aquello en que consiste o, como yo prefiero decir, en su «consistencia», no interviene el tiempo. El triángulo matemático no contiene dentro de sí nada temporal y está inmunizado para el tiempo. Es igual siempre a sí mismo. Y el equilátero en que pensaba Arquímedes hace veintitrés siglos, en Siracusa, es el mismo en que piensa hoy un chico de Alcobendas al que su maestro está enseñando geometría.

El mundo físico, en cambio, está en el tiempo. Su modo de ser es existir en el ahora o presente, pero el ahora y el presente son instantáneos; no más hemos acabado de nombrarlos cuando ya han transcurrido, han dejado de ser «ahora» y «presente» y se han convertido en pasado, en algo que ya no es, sino que fue. El mundo físico, en efecto, al transcurrir el instante deja de ser lo que era y es sustituido por otro mundo físico que existe en un nuevo «ahora», en un nuevo presente, o lo que es igual, que el mundo físico cambia y eso es estar en el tiempo (1). Lo que el mundo en el presente actual

(1) De tal modo el mundo físico es puro presente y, por ello, puro instante, que Descartes consideraba ininteligible su conservación en la serie de los instantes si no suponía que Dios en cada nuevo instante volvía a crear el mundo, que de otro modo habría sucumbido al irse al pasado el instante anterior. No interesa ahora lo que hay de verdad y lo que hay de error en

sea —el mundo físico— depende de lo que haya sido el mundo en el presente anterior, que es ahora el pasado. Pero esta relación entre el presente y el pasado del mundo físico que nos lleva a decir que el mundo del instante pasado es causa de lo que sea el mundo del instante presente —por tanto, la relación de causa y efecto— es mera hipótesis, todo lo plausible que quieran, pero mera hipótesis que nuestra mente proyecta sobre la realidad de ese mundo. En efecto, ese pasado, ese mundo del instante pasado no forma parte, no está en el mundo presente. Es nuestra inteligencia quien supone que si no hubiera habido ese mundo anterior no habría este mundo actual. Lo mismo podemos decir del futuro físico. Al mundo de hoy va a suceder mañana otro, pero este mundo futuro como tal no está en el presente. Solo nuestra mente, que anticipa, pone al mundo actual la coletilla de un futuro que no está en él. Por tanto, ni el pasado ni el futuro forman parte del mundo presente, y esto es lo que me interesa subrayar: que el mundo presente es solo presente. Consiste su realidad únicamente en aquello que es solo presente; su pasado lo es en absoluto, o dicho en otra forma, su pasado no es ya en absoluto, y el futuro en absoluto no es todavía, todo lo cual nos permite concluir que el mundo físico tiene un pasado y tiene un futuro, pero no los contiene, no forman parte de él.

No se acongojen y desanimen los que aún no hayan entendido lo que voy diciendo y hasta les parezca un trabalenguas, porque lo van a entender inmediatamente.

Si a diferencia del triángulo, el mundo físico está en el tiempo, a diferencia del mundo físico las cosas humanas no solo están en el tiempo, sino que el tiempo está en ellas. Una nación, un hombre, una palabra, un gesto existen también en un presente; son en cuanto presentes y ahora, pero en ese su presente resuena el pasado y palpita el futuro, es decir, que estos no están fuera de ellas, sino que, al revés, forman parte de ellas. De suerte que en las cosas humanas no solamente se trata de que tienen un pasado y tienen un futuro, como el mundo físico, sino que están hechas, en su presente, de

esta idea cartesiana, según la cual la conservación de la realidad sería una creación continuada, incesante. Verdad o no, es magnífica, es emocionante esta idea de Dios como una rítmica e incansable pulsación creadora. Pero es evidente que no se nos habría ocurrido la idea de tiempo, no distinguiríamos entre presente y pasado si el mundo físico no cambiase, no se modificase. Si las cosas permaneciesen idénticas a sí mismas, como el triángulo; si el universo físico fuese un inmenso paralítico —o, como dirían nuestros abuelos, un mundo perlático— no habría diferencia entre el ahora y el antes.

pasado y de futuro. Si queremos entender en qué consisten no tenemos más remedio que hablar de su pasado y hablar de su futuro, que definirlas mostrando esas sus dos entrañas que están funcionando dentro de ellas, que están dándoles su actual ser.

Pero dejemos de hablar en términos generales, que son siempre un poco abstrusos, y operemos con un ejemplo que debemos elegir simplicísimo, aunque sea un poco ridículo y sin aroma poético y que, por lo demás, es archiconocido por los lingüistas. Una cosa, una acción humana es el hecho de que los españoles digamos «hígado» para denominar una víscera de nuestro cuerpo. Se trata de entender esa realidad: el acto humildísimo y simplicísimo —por eso lo elijo—, el acto mental que ejecutamos cuando hacemos ese sonido bucal para nombrar aquella víscera. Por lo pronto reconocerán que nos es enigmático, nos resulta ininteligible el nexo entre aquel vocablo y la cosa por él designada. ¿Por qué es esto así? Nosotros no hemos inventado ese vocablo, lo hemos encontrado ya ahí, en nuestro contorno social; es decir, que ese vocablo estaba ahí antes que nosotros, antes que todo nuestro presente y, en efecto, cuando lo empleamos está viniendo de ese pasado al presente, formando parte de él, puesto que lo usamos. De modo que si usamos y pronunciamos una y otra vez esta palabra sin darnos cuenta del nexo que hay entre su sonido y la cosa que designa, es incuestionable que en su presente persiste un pasado, a saber: la palabra «hígado» que está formando parte de él y está integrándolo. Ahora bien, cuando esto acontece, cuando una cosa, aunque mínima, es porción presente de nuestra vida personal y es a la vez un pasado, tenemos un caso claro de realidad constitutivamente histórica. Pero no hemos dicho aún por qué la palabra «hígado» es un pasado, si bien ya indicamos algo que tiene su importancia al decir que antes de usarla la encontramos «ahí» en nuestro contorno, que, por tanto, nos precedía y que venía del pasado. Y noten que lo propio acontece con las palabras que surgen en nuestro tiempo. El odioso vocablo «haiga» —que invito a ustedes a no usar y aun a oponerse a su uso, porque su invención revela un alma llena de bellaco resentimiento por carecer del refulgente vehículo y que quiere, en cambio, compensarse haciendo constar que él sabe conjugar correctamente el verbo «haber»—, el vocablo «haiga», repito, la primera vez que tropezamos con él nos lo encontramos ya ahí desde antes. Ninguno de nosotros lo ha inventado, no sabemos quién ni dónde; tiene ya ante nosotros un pasado, brevísimo, es cierto, pero un pasado. Por ser brevísimo, nos han contado su origen, porque aún consta en muchas mentes su origen,

que es un chiste. Pero estén seguros de que si, por desgracia, perdura esa triste palabra, dentro de veinte años nadie tendrá la menor idea de por qué a un automóvil se le llama «haiga».

El tema que he comenzado a desarrollar es central para este curso, pero lo es también para mi pensamiento y muy especialmente para mi concepción de la historia. Espero ocuparme de él en un libro mío, por diversas andanzas no concluido, que se titula *Aurora de la razón histórica* y en el que irá más ampliamente desarrollado este ejemplo al que ahora me refiero. Como, sobre todo en la segunda parte, tendré que aducir citas y reproducir numerosos hechos, entre ellos inscripciones latinas, pienso que fuera bueno acogerme, en esta y en otras lecciones, a la lectura, porque aparte de otras razones que verán o entreverán, si las ideas, por estar ligadas unas a otras, se conservan bien en la memoria, los hechos, que son por definición las cosas sueltas, tienden a escaparse de la mente, a fugarse, a irse al monte —son cimarrones— y me interesa mucho que en la lección de hoy, que va a ser la más dura de todo el curso, vayan las cosas con toda precisión; es posible que al rendir su trayectoria la lección actual vean claro por qué digo todo esto.

Les advierto que soy mal lector. En toda lectura pública, yo no sé por qué causa, me siento constantemente solicitado a despegarme del texto que voy leyendo y a lanzarme a expresar las ideas que de pronto se me ocurren y que, como un enjambre de rubias abejas, viene a turbar mi atención. No respondo de que yo también, como los hechos, me fugue de cuando en cuando de mi lectura.

Decir la palabra «hígado» es, a la vez, un presente y un pasado. ¿Qué tiene de lo uno y de lo otro? Lo que tiene de presente es cosa clara: consiste en el empleo utilitario que de él hacemos cuando decimos al amigo —para excusar nuestro malhumor, nuestra mala o negra bilis *(atrabilis)*— que estamos mal del hígado; o el médico al diagnosticarlo; o cuando para encomiar la energía de un hombre en las empresas difíciles se dice que «¡tiene unos hígados...!» (noten el plural); o como en ciertas oposiciones, nada menos que a una cátedra de teología, cuando uno de los opositores zurraba a su contrincante a fuerza de innumerables e hirsutos silogismos, oí que un desconocido sentado a mi vera me decía: «¡Lo ha hecho higadillo!» Este es el presente de la palabra.

Lo que ella, esto es, la acción de decirla tiene de pasado es que, siendo una acción humana que ejecutamos, siendo algo que nosotros hacemos no sabemos por qué lo hacemos, no somos conscientes y responsables autores de nuestra propia acción, puesto que ignoramos

completamente por qué a esa víscera llamamos «hígado». Lo hacemos, pues, *a cuenta* de no sabemos quién, y esto quiere decir a cuenta de alguien que no está presente en nosotros. La decimos porque la hemos oído decir, porque *se* dice, como saludamos y para saludar nos damos absurdamente la mano porque *se* hace, o como creemos que mañana va a salir el sol porque *se* cree. *Se*, el causante de todo esto, es un ente impersonal del que nada sabemos, salvo que estaba ahí antes que nosotros ejecutásemos la acción de decir «hígado» y que él es quien nos la ha impuesto, si queremos que nos entiendan. De modo que nos encontramos ante un curioso fenómeno. Ese o eso a cuenta del cual decimos la palabra está presente, puesto que actúa en nosotros, pero lo está de una manera muy rara, a saber: está presente con el carácter de ausente, puesto que no le vemos ni sabemos por qué le da la gana de llamar «hígado» a nuestra víscera.

Pues bien, ese actuar en el presente algo latente, distante que, a la vez, está ausente, eso es el pasado. Lo que de él nos es presente es su efecto en nosotros, pero él queda oculto—el pasado es «Don tira la piedra y esconde la mano». Vivimos la mayor parte de nuestra propia vida a cuenta de ese gran ausente que es el Pretérito, al cual llamamos así porque ya no es, sino que fue; es decir, que se fue, que se ausentó. De modo que la palabra «hígado» tiene su faz, su aspecto frontal que vemos y es su presente, pero a este va pegado su dorso, su espalda que no vemos y es su pasado; solo vemos que lo contiene. Nos damos cuenta de que está constantemente viniendo de él a la actualidad en que la usamos. Esto acontece con toda nuestra vida y aconteció con la de todos los hombres que han sido; nuestra vida va empujada *a tergo* por el pasado incesantemente; como un vendaval mágico sopla el pretérito sobre el dorso de nuestra existencia, moviéndonos a acciones que nosotros consumamos pero de que no somos inventores y ni siquiera entendemos. Por eso el hombre y todo lo humano en él es realidad histórica, pues, según vamos viendo, es literalmente verdad que está, por lo pronto, hecho de pasado, porque una de sus partes, la que hemos llamado su espalda, consiste presentemente en pasado, en eficacísimo pasado.

Siendo tal la contextura de la realidad histórica, no ofrece duda alguna qué es lo que hay que hacer para conocerla; por tanto, en qué consiste la ciencia histórica. Ateniéndonos a nuestro ejemplo, digamos: se trata de entender el acto humano en que para designar una víscera pronunciamos el vocablo «hígado». Ese hecho humano nos es ininteligible porque no vemos, no nos es presente qué nexo pueda haber entre aquella cosa y este nombre. No vemos ese nexo

porque la palabra viene a nosotros del pasado y la razón de ese nexo, el motivo que creó este uso verbal está ausente, allá en no sabemos qué repliegue del tiempo pretérito, en un tiempo que se nos ha perdido. Si queremos entender nuestra propia y humildísima acción actual, que es decir «hígado», no tenemos, por tanto, más remedio que dedicarnos a buscar ese tiempo perdido en que la expresión se originó, tenemos que entregarnos *á la recherche du temps perdu*, que es una de las maneras como se puede definir la ciencia histórica. Y esta faena, a su vez, ¿en qué consiste? En esto. Desde nuestra vida que es el absoluto presente y aprovechando cuantos datos, esto es, huellas, restos, residuos, señales podamos reunir, hemos de ir reconstruyendo la serie de presentes que tuvo esa palabra y cuyo conjunto forma su pasado; tenemos, pues, que re-presentarnos, que volver a hacerlos presentes, que resucitar esos presentes fenecidos, y esto quiere decir que necesitamos revivir nosotros esas formas que dejaron de vivir. Toda historia es reviviscencia de lo que parecía muerto. Como dice patéticamente Hegel en el comienzo de su *Filosofía de la Historia:* «Cuando dirigimos una mirada al pasado, lo primero que vemos es solo ruinas.» Estas ruinas son los datos, el material que necesitamos reanimar, y para eso es preciso que seamos capaces de volver a vivir por nuestra cuenta esas vidas antiguas que se desvanecieron, es preciso que *repitamos* lo ya vivido por otros. En este sentido la historia es, claro está, *repetición*, una faena nada fácil, como consta a quienes han querido alguna vez repetir la emoción que sintieron en su viaje o repetir un amor. Al intentarlo averiguaron melancólicamente que lo repetido, precisamente porque repetido, es ya otra cosa y su gracia original queda desvirtuada. La historia es faena tan difícil porque es repetición. Pero no demos demasiada importancia a este término en torno al cual levantan tan confuso barullo algunos pensadores recientes restaurando un concepto del filósofo danés Kierkegaard, que escribía hace un siglo. Heidegger fue el primero que renovó la idea del danés hablando de *Wiederholung*, vocablo que en el alemán actual significa, en efecto, repetición. Pero Heidegger, como todo auténtico gran pensador —y lo es incuestionablemente—, al decir una palabra no vive solo su sentido actual, sino, junto con este, todo su humano pasado; esto es, su etimología, y *Wiederholung* etimológicamente significa: volver a tomar algo que uno se había dejado más o menos lejos; por tanto, buscarlo. Pero los llamados «existencialistas», que arman ahora en Francia su algarabía de grajal y que con veinte años de retraso sobre Heidegger y más de treinta con respecto a nosotros acaban ahora de desembocar

en la filosofía de la vida, creen usando el término «repetición» —sin su resonancia etimológica— repetir a Kierkegaard, inadvertidos de que la palabra danesa empleada por este lo que significa propiamente es «recuperación». Pues bien, la historia es la recuperación del tiempo perdido, de aquella parte de nosotros los hombres actuales que es nuestro pasado, el cual somos, pero nos es desconocido, porque lo hemos, en efecto, perdido y está ausente en las profundidades del tiempo pretérito.

Apliquemos todo esto a nuestro ejemplo. El sentido que tenga llamar «hígado» a nuestra víscera lo hemos perdido. Se trata de recuperar ese sentido; esto es, que al llamar «hígado» a la víscera sepamos por qué lo hacemos. La gran tarea de recuperación que es la historia ha creado con este fin muchas y admirables técnicas. Una de ellas, la más avanzada hoy, la más perfecta y que nos permite llegar a enormes lejanías en el tiempo es la lingüística (1). La lingüística ha formulado leyes generales que con suma frecuencia podemos aplicar a los problemas concretos que nos surgen y los resuelve automáticamente. Una de estas leyes lingüísticas reza que la mayor parte de las palabras españolas proceden del latín, sobre todo del latín vulgar, y que algunas, bastante numerosas, proceden del griego, llegadas a nosotros al través del latín. Esta ley, en gran parte de los casos, nos permite de un brinco conectar la palabra española actual con su correspondiente latina y, por tanto, colocarnos de un salto en un pasado de hace veinte siglos y, en principio, recorrer todos los intermediarios. Desgraciadamente, en nuestro caso esta ley nos falla; quiero decir que nos falla su aplicación automática e inmediata. Porque «hígado» se dice en latín *iecur*, un vocablo que nada tiene que ver con el nuestro. Tampoco nos sirve el griego, que al hígado llama *hepar* —de donde el término «hepático», usado en medicina—. Nos es imposible beneficiar de la comodidad del brinco súbito que la ley lingüística a menudo facilita. ¿Qué hacer? No hay otro procedimiento que retroceder paso a paso.

Y entonces encontramos esta serie de presencias o presentes de la palabra:

hígado, fígado, *ficatum*.

La faena es simple. Retrocediendo del «hígado» actual hallamos en el siglo XIV, por ejemplo, «fígado», y allá en el siglo III o IV, cuando

(1) Egregiamente representada hoy en nuestra España, sobre todo, por la escuela de un grandísimo maestro de ciencia —de ciencia, no de inerte erudición— que se llama don Ramón Menéndez Pidal.

todavía se hablaba en España algo así como latín, hallamos *ficatum;* y si retrocedemos a un latín más normal nos encontramos con un vocablo que se diferencia de *ficatum* simplemente por un cambio de acento cuya razón no nos interesa.

Al llegar a *ficatum* hemos dejado todos los estadios de la lengua castellana y hemos transitado al latín—como el otro día al arribar en nuestro retroceso al siglo V salíamos de nuestra civilización e ingresábamos en la grecorromana.

Ahora bien, *ficatum* no tiene nada que ver con nuestra víscera; significa un algo que ha sido sazonado o aderezado con higos, en que intervienen los higos; *ficatum* es, pues, «higádo». Pero una vez ante ese vocablo el latinista nos resuelve inmediatamente la cuestión. *Ficatum* es un término culinario. Uno de los manjares preferidos en las tabernas y en las casas del Mediterráneo latino y de los pueblos helénicos era precisamente el hígado de un animal aderezado con higos, y se llamaba, en natural e inteligible consecuencia, *iecur ficatum*, o en griego *hépar sycotón*. Ahora sí podemos aplicar una ley general lingüística que acaba por explicarnos por qué llamamos «manjar con higos» a nuestra víscera que nada tiene que ver con estos. Esa ley es que toda lengua posee lo que yo llamo, recordando al órgano, registros diferentes en que es hablada. Hay el registro solemne, lo que Sancho Panza llamaba hablar de oposición, y hay el registro de la lengua burlesca, del hablar en broma que nos lleva a usar para las cosas nombres y giros cómicos. Es lo que los ingleses llaman *slang* y los portugueses *calao*, que no es el *caló* de los gitanos. A nosotros, como a los franceses —y es lamentable—, nos falta denominación para este modo de hablar que tal vez es más frecuente en España que en ningún otro pueblo (1).

Pues bien —y noten cómo bajo cualquiera de estos temas, en apariencia tan resecos y puramente técnicos, tocamos humanidades, realidades humanas extrañas e inexplicadas—, pues bien, por causas que nunca se han sabido, porque absurdamente nunca han sido buscadas, los hombres han tenido siempre la enigmática inclinación de hablar en broma acerca de sus propias vísceras. Esto que el hombre se burle de sus propias entrañas a mí me parece una cosa enorme, desazonadora, misteriosa, pero no debe ser así cuando nadie, que yo

(1) Espero que acertemos a bautizarlo en el coloquio que nuestro Instituto está dedicando a los modismos y en el cual, por cierto, tuvo el martes pasado don Julio Casares, director del Seminario Lexicográfico de la Real Academia Española, una intervención tan magistral como amena. Los modismos son, en efecto, casi siempre *slang*.

sepa, lo ha subrayado congruamente ni se ha ocupado en perescrutar sus razones. Recuérdense la cantidad de nombres burlescos que da el hombre español a la cabeza: «cholla», «calamocha», «calabaza»; al pulmón, «bofe», «liviano», «chofe», etc. Signos de broma verbal son también pluralizar lo que es singular o usarlo en diminutivo. Y así, ya los latinos decían, como nosotros, *iecora*, los hígados; los franceses llaman al cerebro *cervelle*, del diminutivo de cerebro, *cerebellum*. Al bazo se le llama «pajarilla», como en la anécdota referida se habla de «higadillo».

Pues esta inclinación tan normal como azorante llevó a los latinos a denominar en broma el hígado con el nombre del manjar, que incluía el sustantivo *iecur* —hígado— y el adjetivo *ficatum*. Luego se elimina el sustantivo y queda solo el sorprendente y cómico adjetivo para designar esta víscera que tanto le ha hecho a uno sufrir.

Ahora reflexionemos un segundo —aunque expresar la reflexión llevará más tiempo— sobre lo que acaba de ocurrirnos y sobre lo que hemos hecho para que nos ocurra. Hace un momento nos encontrábamos ante el hecho de llamar «hígado» a la víscera como ante algo incomprensible. De pronto, al advertir que los latinos burles camente la llamaban *ficatum* y referir el hecho de que frecuentaban mucho aquel plato de hígado con higos, hemos sentido lo que merece calificarse —no obstante ser el concepto ridículo y minúsculo— de súbita iluminación; es decir, que apenas oído aquello hemos entendido con plena evidencia por qué usábamos ese extraño nombre para designar la entraña. Esto es lo ocurrido, me parece. Ahora, ¿por qué ha ocurrido? ¿Por qué hemos logrado entender ese hecho humano antes ininteligible? Porque hemos contado un hecho acontecido en los primeros siglos de la Era cristiana —el uso de aquel manjar—, porque hemos narrado unos sucesos.

¿Cómo llamar a una operación intelectual por medio de la cual conseguimos descubrir, hacernos patente, averiguar lo que una cosa es, el ser de una cosa? Sin duda, razón. Pero es el caso que para averiguar el ser de aquella palabra no hemos ejecutado otra operación intelectual que la simplicísima de narrar unos acontecimientos, como si dijésemos de contar un cuento, bien que verídico. De donde se deduce inapelablemente que la narración es una forma de la razón en el sentido más superlativo de este nombre —una forma de la razón al lado y frente a la razón física, la razón matemática y la razón lógica. Es, en efecto, la *razón histórica*, el concepto acuñado por mí hace muchos años. La cosa es sencilla como «buenos días». La razón histórica, que no consiste en inducir ni en deducir, sino lisamente

en narrar, es la única capaz de entender las realidades humanas, porque la contextura de estas es *ser* históricas, es *historicidad*.

Y baste de esto por ahora, pues de seguir tendría que retirar lo que acabo, por cortesía momentánea, de enunciar, a saber: que la razón histórica es una forma de la razón al lado y frente a las otras, porque la verdad es que la razón histórica es la base, fundamento y supuesto de la razón física, matemática y lógica, que son no más que particularizaciones, especificaciones y abstracciones deficientes de aquella. Pero más vale que esto quede en la mayor parte de ustedes caliginoso y oscuro, porque es asunto... excesivo. Por eso más vale que caritativamente lo den ustedes por no dicho, salvo los jóvenes que haya en esta sala, porque ellos y sus hijos y los hijos de sus hijos tendrán, quieran o no, que ocuparse mucho de la «razón histórica».

Ahora, prosigamos.

De lo dicho se desprende que toda realidad humana, por su historicidad, consiste en venir de algo pasado e ir hacia algo futuro. Por tanto, que es una realidad sustantivamente móvil. Y entiéndase esto enérgicamente. No se trata de que una cosa, sobre ser ya lo que es, se mueva del pasado hacia el futuro, sino que toda realidad humana —no estoy hablando de la sobrehumana— es solo un «venir de» y un «ir hacia». De aquí que la pupila del historiador —esto es, la ciencia histórica— no pueda mirar su objeto fijándose en él y, con ello, quedándose quieta. En el momento en que miramos algo humano con pupila quieta lo fijamos a él, lo detenemos, lo congelamos o cristalizamos, lo mineralizamos, lo deshumanizamos. Por el contrario, la pupila del historiador para ver una cosa determinada —un gesto, una palabra, una obra artística, un hombre, una nación o esto que Toynbee llama una civilización— tiene que moverse sin cesar, oscilando constantemente del pasado al futuro, del futuro al pasado. Hasta dónde del pasado y hasta dónde del futuro debe llegar esa oscilación es cuestión que en cada caso concreto habrá que determinar. Vamos a ver todo esto en seguida con la misma claridad con que, a la postre, espero hayamos visto el ejemplo anterior. Solo que ahora el ejemplo no es ridículo, es más digno —es uno de los más dignos que existen—, es el gran tema del *imperium* y el *imperator*.

Como la realidad histórica es siempre concretísima, es un aquí y ahora, la vida humana y todo en ella es siempre la inexorable forzosidad de tener que ser aquí y tener que ser ahora—el vivir nos es siempre disparado a quemarropa. Tratemos de entender qué era, con auténtico y preciso ser, el imperio y el emperador para el romano hacia el año 190 antes de Cristo. Elijo esta fecha porque

es el momento culminante, diríamos el mediodía de la historia romana. Hace nueve años, tras una lucha terrible en que estuvo a punto de sucumbir, Roma ha vencido y triturado al gran enemigo, Cartago, y al que ha sido probablemente el más genial, casi sobrehumano guerrero que ha habido en todos los tiempos, el tuerto Aníbal. Tras esta victoria a que siguen otras, ya fáciles, sobre Grecia y otros pueblos, goza Roma una etapa de dulce vivir que va a durar muy poco. Esta dulzura momentánea puede simbolizarse en el romano más destacado, más ilustre de la hora, Escipión Emiliano, uno de esos maravillosos hombres que son una maravillosa delicia. Quien quiera conocer su fisonomía puede ver un apunte de su retrato, muy breve, pero creo que muy apretado, incluido por mí en el prólogo al *Tratado de montería* escrito por el conde de Yebes. Cada cual tiene su destino, y el mío, por lo visto, es hablar de Escipión Emiliano con motivo de un libro de caza. ¡Son cosas que me pasan!

Mommsen, en su magistral libro sobre el Derecho público romano, define la institución que es el *imperium*, pero no obstante ser, como el otro día dije y hoy reitero, uno de los pocos genios que ha habido en historia, sobre ser una magnífica persona, no es, a mi juicio, en su obra jurídica suficientemente historiador, como vamos a verlo inmediatamente.

«Los romanos —dice— llamaban al poder público *imperium* y *potestas*. El *imperium* designaba el poder público supremo que comprendía la jurisdicción y el mando militar.» «Frente a *imperium*, el término *potestas* —potestad— representa la idea más amplia.» El *imperium* es *potestas*, pero hay *potestas* que, por no ser suprema, no es *imperium*. Hay la potestad del tribuno, del cuestor, del edil que no es *imperium* —porque ni juzga ni manda—; estas expresiones son mías y con ellas empiezo a apretar a Mommsen, lo que no es floja audacia, por lo cual pido a sus manes, que tanto venero, humildemente perdón.

En seguida, no en el orden de las páginas impresas, sino en el orden de sus ideas, repara Mommsen que en la Roma republicana hay ya dos formas de *imperium: imperium domi* e *imperium militiae*. Sin duda esos términos se usaban a toda hora y normalmente, o lo que es igual, *se* decían en aquellas fechas. Pero no entendemos cómo un poder que es supremo y, por tanto, total o máximo pueda ser de dos clases, como no entenderíamos a quien nos dijese que hay dos o más universos. El universo no admite pluralizaciones porque no admite especificaciones. Si hay varios no hay uno—no habría universo, sino un pluriverso. Y, en efecto, resulta que el *imperium*

domi es el poder mayor que existía en la vida civil, el del cónsul y, tras él, el del pretor. Pero ese *imperium* en esa fecha no es ya máximo, total, está limitado. Ni el cónsul ni el pretor, por ejemplo, pueden condenar a muerte a nadie ni decidir por sí, sino aplicando la ley Más aún —y es decisivo que subrayemos este, en apariencia, mínimo detalle—, en esta época queda sin abolir y, por tanto, vigente en abstracto, que el cónsul puede reunir el ejército, *pero de hecho* esto ya no pasa y es el Senado quien decreta que se formen los ejércitos. ¿Qué hay aquí digno de subrayar? Muy sencillo. La coexistencia de dos estados legales contradictorios: uno, vigente convencionalmente con una vigencia irreal, por tanto, una vigencia sin vigencia efectiva, y otro que la tiene plenamente. En mi modo de pensar la historia, un hecho así me significa automáticamente que esa vigencia ideal no es tal vigencia, porque no es un pleno presente histórico, sino que es mero residuo y supervivencia del pasado, inválido como todo espectro. Si en vez de supervivencia lo queremos llamar superstición, demostraríamos saber bien lo que es realidad histórica y lo que es superstición. Según se ve, Mommsen no tiene más remedio que reconocer cómo el *imperium* del magistrado —cónsul o pretor— es ya un *imperium* cercenado, pero noten lo insuficiente de su declaración: «El poder ilimitado de mandar —dice—, de dar órdenes u ordenar —que es lo que acaba de definir como *imperium*— está en la Roma de los reyes concentrado en una sola mano, y en la Roma republicana pertenece igualmente, *bien que debilitado*, a los cónsules.» Reconozcamos que no es ninguna noción clara esta de un poder total y a la vez debilitado—es decir, no total. Es añadir de un lado mientras se quita de otro. Y no creo faltar demasiado a los manes de Mommsen, que, como antes dije, venero, si recuerdo aquí que, siendo yo niño, leí una vez en una revista de toros de la *Correspondencia de España* que había habido una cogida, y el revistero refería la cornada diciendo que el cuerno le había producido al torero una herida de poco más de tres pulgadas escasas. Algo parecido a este «poder supremo, pero debilitado».

Estamos, pues, delante de un hecho humano —esa situación nada menos que de la institución fundamental, el *imperium*— que nos es ininteligible, como antes lo era para nosotros el acto verbal de decir «hígado». Los datos, esto es, los hechos que Mommsen describe son, ni que decir tiene, exactos, pero los hechos no son la realidad. La realidad de un hecho consiste en lo que ese hecho sea, no simplemente en que haya acontecido, no simplemente en que lo haya. Si ahora sonase aquí un gran ruido sería para nosotros *desde luego*

un hecho pero no sabríamos desde luego lo que ese ruido era, ignoraríamos su realidad. ¿Es un trueno? ¿Es un cañonazo?

Nos es lo dicho por Mommsen un enigma porque no ha mirado esos hechos con oscilante mirada de historiador. Los ha congelado, pues la verdad es que no ha existido nunca una cosa de forma quieta que fuese el *imperium*. Este era —en esa fecha de 190— una realidad que *venía de* otra anterior e *iba a* otra posterior y, por tanto, en ella quedaba *pasado inercial* y apuntaba *futuro germinal*. En efecto, el propio Mommsen en una nota y no dándole importancia, siguiendo, a pesar del gran señor de la historia que era, los malos usos históricos de no explicar las cosas con explicación narrativa, con *razón histórica*, dice esto refiriéndose a una época que parece ser el año 100 o cosa así: «En esta época —por tanto, unos noventa años después del 190— no se decía ya *imperium militare* e *imperium domesticum* o civil, porque en la época reciente se ha formado la costumbre de llamar al *imperium militare* simplemente *imperium*.» Y nada más. Ahora bien, eso demuestra clarísimamente que hacia el año 100 había ya archimadurado y se había consolidado la conciencia en el pueblo romano de que *imperium* no hay propiamente más que uno, el del jefe del ejército, porque es el único total. Y como esa conciencia tuvo que tardar en formarse, a su vez nos declara que noventa años antes, en tiempo de Escipión Emiliano, *imperium* había comenzado ya, y muy acusadamente, a ir hacia un valor exclusivo de institución aneja tan solo al jefe del ejército. Y viceversa, si, aun convencionalmente, se seguía hablando de *imperium domi*, de imperio del magistrado civil, era por alguna causa que quedaba oculta en el pasado y al estar oculta daba al hecho un carácter de realidad superviviente como tal. En efecto, el cuento que hay que contar para aclarar toda la cuestión es muy sencillo y el propio Mommsen tropieza con ello, pero no acierta a darle su sentido eficaz histórico que, en cambio, le da Ihering en su libro *Espíritu del Derecho romano*, una de las obras gigantescas del siglo pasado que no conocen las nuevas generaciones. Por ser obra enorme, de cinco tomos, que no se encuentra en el mercado, ni en la lengua original ni en la traducción, ello me ha dado ocasión para pedir a un gran amigo mío, don Fernando Vela, que haga una exquisita abreviatura, porque tenía interés en que las nuevas generaciones tomasen contacto con obra de tan profunda ciencia histórica, de tan auténtico sentido histórico (1).

---

(1) [*Abreviatura de «El espíritu del derecho romano»*, de R. von Ihering, por Fernando Vela. Revista de Occidente, 2.ª ed., Madrid, 1962.]

El jefe del Estado fue primero, en Roma, el rey. Su poder era unipersonal y absoluto. Era, a la vez, jefe del ejército, legislador y juez supremo. Es decir, poseía ejemplarmente y sin debilitación alguna el pleno *imperium*. La revolución desaloja a la monarquía y en lugar del rey se designan dos magistrados sumos, dos jefes del Estado, que se llaman cónsules. A fuer de jefes del Estado conservaron por inercia histórica todos los poderes del rey, solo que ahora estos se separaron en poderes fuera de la ciudad —*militiae* o militares— y poderes de la ciudad—*domi* o civiles—. Esta separación típica de la República era inevitable por esta razón precisa: porque lo mismo que el rey, en aquella época antigua, es siempre el cónsul o magistrado civil el mismo que actúa como jefe del ejército en caso de guerra. Es más, muy probablemente no fueron los cónsules la primera institución que sustituyó al rey, sino los que llamaron *praetores* y que con otras funciones iban a perdurar bajo los cónsules. Ahora bien, *praetor* significa el que va delante, el adalid, el caudillo; en fin, el general. Pero en 190 no pasa ya, ni necesaria ni siquiera normalmente, que los cónsules sean los generales. Escipión Africano, el vencedor de Aníbal, había tenido que ser general del ejército sin ser cónsul y, además, era ya lo constituido que si había guerra la dirigiese no el cónsul en funciones, sino el que lo había sido el año anterior, que —por inercia histórica también— fue llamado «sustituto del cónsul», *pro*-cónsul. Así el *imperium militare*, único auténtico, quedó adscrito al proconsulado. Vean, pues, cómo la cuestión se nos ha aclarado sin más que mirar el *imperium* como un movimiento, como algo en cambio continuo desde lo que fue en tiempo de los reyes hasta lo que fue un siglo después de Escipión Emiliano; por tanto, constituido en cada presente por un residuo inercial del pasado y una tendencia germinante que será su inmediata forma futura.

Ahora veamos lo que pasa con el emperador o *imperator*. En 190 es una distinción *por sí* de escasa importancia, aunque la tenía mucha porque era otorgada al jefe militar. En el lenguaje corriente se llamaba, se había llamado siempre *imperator* al general, pero jurídica, oficialmente *imperator* era un título que solo recibía y usaba el general después de haber ganado una batalla y con ello el derecho a la aclamación solemne en Roma que se llamaba «triunfo». Ya estamos —me refiero a 190 a. de C.— delante de otro hecho opaco, nada perlúcido. No había apenas general en Roma que no hubiese ganado una batalla y, por tanto, que no fuese *imperator*. Prácticamente, pues, general e *imperator* eran dos conceptos que cubrían la misma realidad. Si se recuerda que el general ya como tal y desde

luego poseía el pleno *imperium*, sorprende que esta palabra aparezca luego añadida como una mera distinción. Quien ejercite la nueva *razón histórica* ante un hecho así se pone inmediatamente de muestra, como un perdiguero. Aquí hay trampa —es decir, algo *aparentemente* irracional en el sentido viejo y mísero de esta palabra—, una de esas trampas históricas en que la efectiva realidad histórica *normalmente* consiste. La historia se compone de trampas en el sentido de comportamientos humanos aparentemente irracionales. Lo palmariamente racional son los triángulos, los poliedros, que no son realidades, sino abstractas invenciones, pero no los hombres. La trampa en este caso lo es tanto mayor cuanto que de ella van a salir —con el tiempo— nada menos que los emperadores del Imperio romano: el emperador Carlomagno, el emperador Federico Barbarroja, el emperador Carlos V y el emperador Napoleón. No se dirá que esa trampa no es una matriz de buena casta.

Para descubrir su intríngulis necesitamos someter nuestra mirada a una pendulación mucho más larga que la anterior, aunque siempre sin salirnos de la historia romana. Para ello, imaginemos en el centro lo que era *imperium* en 190 a. de C. y situemos a la derecha el vocablo *imperator*, según la significación cuando cuaja plenamente y se estabiliza como título formal oficial del jefe del Estado más poderoso que nunca ha existido, del Imperio romano en tiempo del emperador español Trajano. No es patriotismo esta preferencia por Trajano. En efecto, la época de los emperadores españoles ha sido una de las sazones más felices por que ha atravesado la humanidad; por motivo de ellos aconteció que por una vez, que duró casi un siglo, los hombres se sintieron felices.

Al extremo izquierdo designemos la realidad más primitiva que *antes* de existir propiamente todo Estado romano representasen esas palabras *imperium* e *imperator* para el pueblo, es decir, para las hordas o tribus de los latinos. Vamos a ver cómo en el extremo inicial, a la izquierda, descubrimos realidades humanas bastante sugestivas e inesperadas y cómo en el extremo terminal nos sorprende de pronto una realidad humanamente tremenda, pavorosa que nos afecta a nosotros mismos cuantos aquí estamos.

Comencemos por el principio.

En historia, si se quiere llegar muy lejos, hay que renunciar a documentos, porque «muy lejos» en el tiempo no se sabía escribir. Solo hay los pedruscos de las ruinas, que son enigmáticos porque son mudos y solo hay las palabras cuyo origen pasado la lingüística puede reconstruir. Por medio de este método indirecto se llega,

en efecto, a palpar situaciones humanas, escenas de existencias verdaderamente remotísimas y que, al advertirlas, nos conmueven profundamente. ¿Qué significa primariamente *imperium*, *imperare*? Sin duda, mandar. Pero viene esta palabra a significar mandar porque antes había sido *im-parare*, que quiere decir «preparar todo lo necesario para una empresa, organizar la empresa». El *imparator* es algo así como el emprendedor. ¿Qué hay aquí? En los pueblos más primitivos el Estado no existe; es decir, no hay ninguna organización creada y con estabilidad que ejerza las funciones de Estado. Lo que nosotros llamamos Estado, que es, en definitiva, el ejercicio del Poder público, del mando, era algo que solo acontecía en la colectividad primitiva intermitentemente, en pulsaciones determinadas, con relativa periodicidad, porque eran producidas por la necesidad urgente ante un peligro especial. En los pueblos primitivos nómadas no hay autoridad ninguna, sino solo las dos intermitentes a que ahora me voy a referir: una es la de quien, ante la amenaza de otro pueblo, por su coraje personal, por su presencia de espíritu reúne a los hombres del propio pueblo, los organiza y prepara o dispone en plan de batalla. Este es el *imperator* o emprendedor. Noten que la palabra *im-pare* entonces tiene exactamente los dos mismos conjuntos significados que tiene en nuestra lengua la palabra «ordenar». Ordenar es, por una parte, proyectar una serie de actos eficaces y es imponer esas determinaciones. Pero la palabra ordenar —que es pareja y cosignificante de *im-parare* y de *imperare*— nos va a descubrir algo conmovedor. «Ordenar» viene de *ordo* (orden) y el significado más antiguo que se puede encontrar de «orden» es el alineamiento de los hilos que hay que hacer en el telar para comenzar a tejer. Y en efecto, el verbo *ordior* significó primero «comenzar a tejer» y luego se amplió para significar todo comenzar. *Ordo*, orden es simplemente urdir. Y miren por dónde descubrimos aquí que la primigenia idea del orden que hay probablemente en la humanidad ha sido un invento femenino: es la de urdir los hilos en el telar. Pero esto sucede un momento antes de que tengamos plena visibilidad histórica. Cuando la historia empieza nos encontramos con que la palabra «orden» ha saltado del pacífico telar al otro extremo y comienza, repito, en la historia por tener ya un sentido tecnicomilitar. El orden son las filas, no de hilos, sino de soldados que componen la unidad táctica. De aquí que se dividiese el Ejército romano, y por reflejo los electores romanos, en orden senatorial, orden ecuestre y orden plebeyo, y que toda la historia romana sea la lucha y concordia oscilante entre los tres órdenes; la concordia se llamaba siempre, en

fino lenguaje político, *concordia ordine*. *Imperator*, por tanto, es el hombre improvisador al cual la mayor parte de las veces le salían mal las cosas, que no dejaba buen recuerdo. La cosa tiene su interés por lo que vamos a ver.

La otra autoridad, también intermitente, que brota en los pueblos primitivos y que todavía hay en algunas tribus, es la que llaman «el probador de los alimentos». Temeroso el pueblo de las enfermedades que sobrevenían de su alimentación, había un hombre a quien encargaba —y ello le daba una cierta autoridad transitoria cada semana o cada mes, cuando se hacía el reparto de alimentos— de probar los alimentos. Y eso implicaba que aquel hombre distinguía de «sabores». Era el que sabía cómo sabían los alimentos buenos a diferencia de los malos. Aquí tienen el origen del sabio y de la palabra saber: una autoridad primitiva que sabía de sabores. *Sapiens* quiere decir sencillamente —como en nuestro lenguaje decimos: el que distingue de colores— el que distingue de sabores. Todavía hay, por ejemplo, una tribu en el sur del Camerón, propiamente junto a la frontera norte de Angola, que tiene como única autoridad lo que llaman en su lengua, influenciada por la lengua de los hotentotes, «el que prueba los alimentos». Es el sabio, del que va a salir el «mago», el *medicine-man*, el «médico», el «conocedor».

Cuando se va organizando la vida de los pueblos, cuando avanza la existencia social, aparece la figura del *Rex*, que tiene un origen religioso a la vez que militar y administrativo, y representa su aparición en la historia del pueblo una etapa de mejoramiento moral, de enaltecimiento de toda la vida. Se comprende que frente a la de *Rex* —el cual va a ejercitar con continuidad aquellas funciones intermitentes, de aventura, que eran las del *imperator*— hubiese toda una serie de siglos en los cuales esta palabra «emperador» no suena bien y va siendo abandonada y no se la toma nunca como título oficial de una magistratura. Eso explica, a mi juicio, esa especie de sumersión, transitoria y relativa, de la palabra *imperator*, para volver a aparecer simplemente como distinción secundaria que se da a un general después de que ha ganado la guerra.

Pero vamos al otro extremo del proceso. Trajano, que gobierna a comienzos del siglo II después de Cristo, cuando llevaba, pues, más de un siglo el Imperio romano, es el primer emperador que se atreve, o que considera oportuno, porque no era un hombre audaz sino un hombre todo reflexivo, emplear oficialmente, con normalidad y en cierto modo exclusivamente, el título de *Imperator*. Todos los anteriores no aciertan a nombrarse. César, el que va a constituir la

preparación del Imperio, recibe en el Senado el nombre de *imperator*, pero esto no significa ningún título que represente potestad alguna; es un *praenomen*, es un nombre personal para César; tanto que en su inscripción, desde ese momento, quita su *praenomen* Cayus y pone, en vez de eso, *Imperator*. Por tanto, es algo que pertenece solo a César y si acaso a sus descendientes; es algo puramente personal, no es una magistratura. La prueba de ello es que los emperadores que le suceden, Claudio, Nerón, etc., hasta Otón, ninguno lo vuelve a emplear. En Otón reaparece el nombre de emperador con ese sentido de *praenomen;* pero lo curioso es que sigue siendo *imperator* el auténtico título que se da al vencedor de las batallas, y acontece esta cosa realmente cómica en las inscripciones imperiales de este primer tiempo: que aparece dos veces en la titulación del emperador la palabra *imperator*, con doble sentido: con el sentido de mero prenombre de la persona y con el sentido de título normal dado después de la batalla. En el año 40, Augusto, por primera vez, emplea formalmente ese nombre o *praenomen* de *imperator*, y de ahí la inscripción en que dice: *Imperator Caesar divus Julius Triumvir*. Pero no es este, ni mucho menos, el fundamento del poder de Augusto; ni por un instante se le ocurre creer que por haber puesto *imperator* —que no significaba nada administrativa ni jurídicamente— haya él logrado encontrar un título que le corresponde o que desea; otras veces usa el de *tribunicia potestate*. Pero el hecho es que son diez o doce tal vez las formas que el creador del Imperio romano usa para escribir su nombre titular de jefe del Estado. No tiene sentido que insistamos en detalles, aunque hubiera algunos más interesantes, para que obtengamos la impresión de este hecho extraño.

Pido rendidamente perdón a ustedes por haber gravitado de manera tan excesiva, y espero que única en este curso, sobre su paciencia. ¿Por qué perder el tiempo en hacerles notar la variable y confusa titulatura que se iban dando estos emperadores que gobiernan el mundo, no un día ni dos, sino, por lo pronto, durante dos siglos arreo? ¿No han advertido ya por qué he hecho eso? Al ver pasar esos títulos indecisos, que cambian para un mismo emperador, que jurídicamente no son controlables, ¿no hemos sentido y como palpado bajo ello una realidad humana tremenda? Esos simples hechos, esas inscripciones nos descubren que aquellos hombres, jefes del Estado más poderoso que ha existido nunca, dueños del poder público más absoluto, no sabían cómo nombrar su función, no encontraban títulos legítimos, legales, con que designar su derecho al ejercicio del poder; en suma, no sabían por qué mandaban,

ni lo sabían los romanos ni lo sabían los innumerables pueblos a ellos sometidos. No eran usurpadores del poder —no existía frente a ellos auténtica oposición. ¡Y, sin embargo, no sabían por qué mandaban ellos y no otros, con qué derecho, con qué título legítimo eran jefes del Estado! Era que la historia del pueblo romano había llegado a poner el pie en esa zona a que un día han llegado casi todas las historias que conocemos: a la zona en que la legitimidad ha desaparecido de su mundo. No se trata de que unos aventureros hayan derrocado un Gobierno legítimo para instalarse fraudulenta y transitoriamente en el poder, sino de algo incomparablemente más grave que todo eso, sustancialmente distinto de todo eso. No es que no se quisiese reconocer una legitimidad: es que no la había—la preexistente se había evaporado. Nadie tenía una idea clara y en que creyese firmemente sobre quién debía legítimamente mandar. Alguien tenía que ser, pero nadie poseía, en las mentes de los ciudadanos, títulos legítimos para ello. En cierto momento la historia de una civilización desemboca en el ámbito desazonador, tal vez pavoroso, de la ilegitimidad.

Sería intolerable, señores, que cuando yo me esfuerzo —y ya se ve que no por medios divertidos y livianos, sino severos y hasta pesadumbrosos— en exponer algunas hondas verdades, algunos se entretuviesen en interpretar pueril y aldeanamente mis palabras como si estas disfrazasen alusiones, que serían ridículas, a la vida pública española. No solo no lo son, sino que no pueden serlo. Porque a ese que llamo desazonador, pavoroso ámbito de la ilegitimidad constitutiva no puede en ningún caso llegar un pueblo solo. El terrible fenómeno es demasiado profundo para que pueda producirse solo en una colectividad. Afecta a todas las que conviven en una civilización y los pueblos que la integran, un día antes o un día después, van entrando de modo paladino, evidente en ella.

Pero además esto que ahora digo —y que ha sido durante media vida mía una preocupación y congoja que me acompañaba— lo escribí ya el año 1928 y 1929 en mi libro *La rebelión de las masas*. Allí digo, y refiriéndome a todo el Occidente:

«La función de mandar y obedecer es la decisiva en toda sociedad. Como ande turbia en esta la cuestión de quién manda y quién obedece, todo lo demás marchará impura y torpemente. Hasta la más íntima intimidad de cada individuo, salvas geniales excepciones, quedará perturbada y falsificada. Si el hombre fuese un ser solitario que accidentalmente se halla trabado en convivencia con otros, acaso permaneciese intacto de tales repercusiones, originadas en los

desplazamientos y crisis del imperar, del poder. Pero como es social en su más elemental textura, queda trastornado en su índole privada por mutaciones que en rigor solo afectan inmediatamente a la colectividad. De aquí que si se toma aparte un individuo y se le analiza cabe colegir sin más datos cómo anda en su país la conciencia de mando y obediencia.

»Fuera interesante y hasta útil someter a este examen el carácter individual del español medio. La operación sería, no obstante, enojosa y, aunque útil, deprimente; por eso la eludo; pero haría ver la enorme dosis de desmoralización íntima, de encanallamiento que en el hombre medio de nuestro país produce el hecho de ser España una nación que vive desde hace siglos con una conciencia sucia en la cuestión de mando y obediencia. El encanallamiento no es otra cosa que la aceptación como estado habitual y constituido de una irregularidad, de algo que mientras se acepta sigue pareciendo indebido. Como no es posible convertir en sana normalidad lo que en su esencia es criminoso y anormal, el individuo opta por adaptarse él a lo indebido, haciéndose por completo homogéneo al crimen o irregularidad que arrastra. Es un mecanismo parecido al que el adagio popular enuncia cuando dice: «Una mentira hace ciento.» Todas las naciones han atravesado jornadas en que aspiró a mandar sobre ellas quien no debía mandar; pero un fuerte instinto les hizo concentrar al punto sus energías y expeler aquella irregular pretensión de mando. Rechazaron la irregularidad transitoria y reconstituyeron así su moral pública. Pero el español ha hecho lo contrario: en vez de oponerse a ser imperado por quien su íntima conciencia rechazaba, ha preferido falsificar todo el resto de su ser para acomodarlo a aquel fraude inicial. Mientras esto persista en nuestro país es vano esperar nada de los hombres de nuestra raza. No puede tener vigor elástico para la difícil faena de sostenerse con decoro en la historia una sociedad cuyo Estado, cuyo imperio o mando es constitutivamente fraudulento.

»No hay, pues, nada de extraño en que bastara una ligera duda, una simple vacilación sobre quién manda en el mundo para que todo el mundo —en su vida pública y en su vida privada— haya comenzado a desmoralizarse.»

En vez de empequeñecer chabacanamente estas grandes, tremebundas cuestiones, yo les pido que me acompañen en su serio estudio y, si es posible, en su solución.

El próximo día comenzaremos describiendo en qué consiste la ilegitimidad como forma de la vida toda. Con ello hemos antici-

pado el otro gran tema de Toynbee—lo que él llama «Cisma en el alma».

Espero que no les parezca ahora tan insensato afirmar que nos importaba mucho ver con claridad lo que fue en el Imperio romano el *imperium* y el *imperator*.

VI

Etapas en el origen del Estado.—La evolución del Estado romano.—El final de la legitimidad.—El símbolo del pasado británico.

SEÑORES, refresquemos los hitos de nuestra trayectoria a fin de que, teniéndolos a la vista, no nos sintamos perdidos y veamos con perfecta claridad por qué estuvimos hablando en la lección anterior y hablaremos en esta de lo que hemos hablado y vamos a hablar con gran insistencia. Hecha esta previsión, resulta lo siguiente: nos proponíamos exponer el pensamiento de Toynbee. Este comienza por hacernos ver que las naciones son sociedades de una especie determinada, que se caracterizan por ser esencialmente partes de una sociedad más amplia en que conviven varias, por tanto, una sociedad de nueva especie a que Toynbee llama «civilización», cuyos atributos habrá que determinar, pues estas nuevas sociedades o civilizaciones son para Toynbee el sujeto propio de la historia.

La historia hay que construirla como una articulación de esas grandes civilizaciones. Para definir una civilización lo primero que hay que hacer es determinar su extensión en el espacio y fijar la cronología de su comienzo y de su fin. Tenemos, al mismo tiempo, que procurar descubrir cuántas y cuáles han sido las civilizaciones que fueron y que son. Por lo pronto nos encontramos con la nuestra, viviente aún, a la cual acompañan en la existencia otras cuatro civilizaciones. Hicimos, pues, con la nuestra esa operación definitoria comenzando por dibujar su figura geográfica; luego, al tratar de reconstruir su proceso en el tiempo, hallamos que, con respecto al futuro, no la conocemos porque aún no hemos desaparecido. No nos quedaba más camino que retroceder hacia sus comienzos, y en ese viaje retrógrado nos encontramos con que nuestra civilización procede de otra distinta de ella y anterior a ella, que es la civilización grecorromana. Nos encontramos, pues, desde luego con que,

al menos, ciertas civilizaciones están entre sí en una relación de maternidad y filialidad, como la grecorromana con la nuestra. Ejecutamos la misma operación con respecto a esta civilización grecorromana; dibujamos primero su figura en el espacio, comparándola con la figura que ha tenido la nuestra; luego iniciamos el viaje retrógrado para ir repasando toda su historia. Lo primero que encontramos es que esta civilización moría a nuestros ojos, se derrumbaba, periclitaba. Retrocediendo un poco más, en cambio, nos encontramos instalados en una forma magnífica, y a su modo perfecta, de civilización bajo la figura del Imperio romano, que es lo que Toynbee llama un Estado universal. Ahora bien, la idea de un Estado universal de que es prototipo, para Toynbee y para quienquiera, el Imperio romano, es junto con la idea de una Iglesia universal el tema central de la obra de Toynbee; por consiguiente, era natural que insistiésemos mucho en este tema, incomparable en importancia y dimensión significativa con todos los demás, por estas tres razones:

Primera. Porque es, en efecto, el tema central de Toynbee.

Segunda. Porque me ha servido como ejemplo para poder, mostrar cómo, a mi juicio, tiene que actuar la mirada del historiador que es lo que hicimos en la lección anterior; y, en fin,

Tercera. Y nueva para ustedes, porque lo que hemos hecho en la lección anterior y haremos en esta, en que apenas citaremos a Toynbee, no es otra cosa que preparar debidamente la exposición de la última parte de la obra de Toynbee, que es precisamente lo que más interesa, porque en ella se ocupa de cómo y por qué una civilización se viene abajo y sucumbe. Toynbee lo atribuye a lo que llama «Cisma en el alma»; yo veo la misma o pareja realidad bajo la idea de «ilegitimidad».

He aquí, pues, que no nos habíamos perdido y que andábamos por buen camino.

El otro día, sometiendo nuestra mirada histórica a una amplísima pendulación, acompañábamos la palabra *imperator* y la palabra *imperium* desde los tiempos más antiguos hasta el siglo II después de Cristo, en que gobernaba el sevillano emperador Trajano. Y como el pueblo romano no va ya a variar en nada esencial, por lo que hace al menos a su Estado, salvo matices —y llamo matiz, por ejemplo, al paso del Principado y el protectorado—, hasta la hora de su derrumbamiento —la escisión en Imperio de Oriente e Imperio de Occidente—, pudimos hacer lo que solo en este caso de Roma nos es dado conseguir: recorrer íntegramente, de su cuna a su sepultura, la evolución completa de un pueblo en lo que atañe a su poder público

supremo, es decir, a su Estado. Esto otorga a nuestra contemplación un valor de paradigma que nos sirva como guión y acaso como clave para la historia de todo otro pueblo y, por tanto, para la misma concepción sistemática y no ya histórica de lo que *es*, en absoluto, *el* Estado. Aquellos de entre ustedes que se ocupan de asuntos jurídicos, especialmente de historia de las instituciones, habrán podido tal vez entrever o como trasoír que en el desarrollo histórico hecho por mí el otro día latía como un contrapunto toda una teoría muy precisa, bien que allí no formulada, sino más bien representada como por actores por los hechos históricos, de lo que es el Estado. Esa teoría va a quedar completada hoy y en la próxima lección. Noten, pues, que en broma en broma —porque a mí no me gusta dar grandes aires solemnes a las cosas— estamos tratando el problema más hondo, más grave y más sustancial para un hombre de la actualidad.

Toynbee lleva al extremo este carácter paradigmático de la historia de Roma y mientras pretende hacer por primera vez una auténtica historia universal en la cual son todos los pueblos del pasado y del presente atendidos por igual, lo que hace, en verdad, es lo contrario: vaciar cada pueblo de su historia peculiar y llenar el hueco con la única historia grecorromana que encuentra repetida en todas las demás.

Conste, pues, que cuando yo digo que es el paradigma la historia romana no quiero decir que sea simplemente una identidad de las demás historias.

Y ¿en qué consiste esa milenaria película a que el otro día asistimos? Digo milenaria porque desde los tiempos más antiguos a que yo me refiero hasta Trajano podemos poner aproximadamente mil años. ¿En qué consiste, pues, esta milenaria película? Vimos que en la sociedad primitiva, en el pueblo primitivo no hay Estado, es decir, poder público constituido. En él, de ordinario, nadie manda con mando de carácter colectivo, es decir, con anuencia formal de la sociedad. Esta anuencia de la sociedad, cuando se refiere no al comportamiento momentáneo de un hombre, sino a formas de conducta genéricas, será lo que llamamos derecho. Pues en el pueblo primitivo no hay de modo estable o continuado Estado ni autoridad; por tanto, no hay derecho. No hay más que costumbres, que son puro pasado actuando mecánicamente sobre los individuos. Con cierta razón se ha dicho —aunque tal vez no dándose cuenta los que lo han dicho de todas las razones íntimamente profundas que hay para ello— que la costumbre es en el hombre lo que los ins-

tintos en el animal, especialmente en los insectos impropiamente llamados sociales: termes, hormigas y abejas. El Estado primigenio, la autoridad originaria surge solo de modo discontinuo y súbito en las situaciones extremas. En un momento de peligro, cuando amenaza la tribu vecina o cuando el hambre aprieta y no hay más remedio que resolver el problema de la inanición, se adelanta espontáneamente un hombre con más coraje y destreza guerrera que los demás, más capaz de organizar, de tramar ardides o de hallar recursos, en torno al cual, con no menor espontaneidad, se agrupan los demás varones adultos de la tribu, arrastrados y como contagiados por su energía y entusiasmo, llenos, pues, de súbita fe en él. Porque esto es la fe cuando se dirige a un ser personal: confianza, esperanza. Esto es también la fe en Dios y no como ordinariamente creen los totalmente remotos de la Teología, que creer en Dios es simplemente creer en que existe, en que lo hay. Muchos hombres creen que Dios existe y, sin embargo, no son religiosos ni tienen fe en Dios. La creencia o fe en Dios, más aún, y no es paradoja, que creer en que existe es confiar en El y tener en El esperanza; es la diferencia que ya troquelaba San Agustín cuando distinguía entre creer que hay Dios y creer a Dios. Y es muy posible que la única manera que tiene el hombre para poder creer de verdad en que Dios existe es, antes de creer esto, creerle a El, confiar en El aun, todavía para uno, inexistente. Esta extraña combinación es la auténtica fe. Yo no sé si con lo que he dicho (me escucha, creo, algún teólogo) he dicho alguna herejía, pero de lo que estoy cierto es que es la idea más eficaz que cabe tener de la fe en Dios.

Pues bien, digo que en ese momento de peligro un hombre más capaz se adelanta ante los demás, los cuales se agrupan tras él, le acompañan y están dispuestos a hacer lo que les diga. Todo esto se realiza en los pueblos primitivos siempre con un carácter de contagio; ya he dicho la palabra, pero ahora la voy a completar con un término que no uso en su sentido técnico, porque sería inapropiado, sino en el que tiene en la lengua corriente, y es el de «contagio histérico». Como saben, los pueblos primitivos, por ejemplo los primitivos actuales, viven estados colectivos de contagio que podríamos llamar «histérico», como pasa todos los días con los negros en los Estados Unidos (1).

(1) Es un tema, el del origen contagioso de la primera autoridad espontánea e instantánea que en la humanidad se produce, sobre el cual un día quisiera hablar largamente con un neurólogo como el doctor Lafora o con un psicopatólogo como el señor López Ibor, porque creo que es tema inte-

Pues bien, ese hombre capaz de crear un proyecto o programa común de acción común y de *preparar* lo que es necesario *para* que se logre la empresa es el *imparator* o *imperator*. Eso es lo que propiamente significa la palabra. Y ese nombre es sin duda exacto, como lo demuestra el hecho de que el poeta más antiguo de Roma, Ennius, emplea ya, como una palabra que en su tiempo era considerada como sumamente arcaica, la palabra *induperator*, que es la forma más antigua del vocablo, y que el osco, lengua hermana de la latina, tiene también *embratur*. (Me estoy dirigiendo a don Benito Gaya, un joven admirable que a pesar de la dificultad física de su existencia ha estudiado las lenguas más abstrusas y distintivas y que vive en Soria, donde es profesor, quien va a iniciar el martes próximo, en el Instituto de Humanidades, un curso sobre esa extraña cultura, completamente inesperada, que es el último gran descubrimiento arqueológico: una cultura aparecida en el río Indus, que se llama la cultura de Mohenjo-Daro.) Esta unidad de palabras en osco y latín indicaría que *posiblemente* existía el vocablo antes de separarse los dos pueblos, cuando eran uno solo y tenían la misma lengua, lo cual nos remitiría del año 1000 a más atrás del año 2000 a. de C.; por tanto, en las enormes profundidades de la historia.

Ahí tenemos, bien que efímeros e instantáneos, existentes solo mientras dura la batalla, para disolverse o desaparecer después, el primer Estado y la primera autoridad. Ahí tenemos el momentáneo jefe, el caudillo, y los que le siguen o secuaces. Acaso interese a alguno conocer que hay razones bastante serias para suponer que la palabra sociedad viene, claro está, de *socius*, socio, pero que la palabra *socius* viene a su vez de *sequor*, seguir; «socio» es el que sigue, el secuaz, según lo cual no habría sociedad sin alguien que «echa para adelante» y otros que le siguen. De la cosa, no de la etimología, que conocí mucho después, hablo en mi obra *España invertebrada*, publicada en 1921. Me interesa hacer constar la fecha porque esta idea creo —casi con seguridad— tuvo una influencia grande más tarde en un grupo de la juventud española que ha ejercido una intervención muy enérgica en la existencia española.

He llamado Estado primigenio a esta jefatura o magistratura originaria, que es, pues, discontinua e intermitente. Pues eso, concreta y precisivamente, eso es lo que significa la palabra *imperator;* que nace, por tanto, adscrita a una empresa momentánea, a algo

resante y nada fantástico; nada fantástico para quienes han vivido una época en que se ha producido un fenómeno como el hitlerismo. Es un tema que podríamos llamar el «origen neurótico del Estado».

ocasional, a una batalla o hazaña pareja. Acontece entonces que todavía no hay derecho y, por tanto, nadie tiene todavía derechos, y ese jefe lo es no por ningún derecho, sino simplemente de hecho, producido automáticamente por una situación. Por consiguiente, nadie originariamente tenía derecho a ser *imperator*, a ejercer *imperium*, sino que puede serlo cualquiera. Sería deseable que retuviesen esto, a saber: que el jefe del Estado comenzó por serlo cualquiera, porque nadie tenía derecho particular mejor; por tanto, que comenzó por serlo de cualquiera manera, o dicho en otra forma, sin título legítimo, porque no existían títulos ni atribuciones legales, porque no había ley, porque no había aún legitimidad. Consecuencia de ello es que la palabra *imperator*, en esta etapa inicial, no pudiese significar ninguna magistratura ni ningún título, sino solo un vulgar apelativo. Como al que se ocupa en fabricar objetos de madera llamamos carpintero, al que se ocupa en dirigir y planear y conducir batallas se le llama *imperator*, ni más ni menos.

Segunda etapa. La vida de la tribu ha avanzado, se ha complicado. El número de sus individuos ha crecido grandemente, la técnica material ha mejorado y se ha complicado también; las disputas entre los hombres por esto o por aquello, sobre todo por la propiedad de las tierras, cosa en que eran hipersensibles los romanos, trae consigo que se llegue a fórmulas de compromiso, las cuales, estabilizándose siglo tras siglo, en oscura continuidad, llegan a parecer inmemoriales; van a ser las instituciones del derecho privado. Pero también ha madurado una compleja y a la vez precisa concepción de la vida y del mundo. Quiera o no, todo hombre para vivir no tiene más remedio que tener una idea sobre lo que es su vida y, por tanto, sobre lo que es el mundo en que esta transcurre. Pero en un pueblo como aquel de Roma y como en todos los pueblos que han sido en todos los tiempos, la concepción del mundo, del pueblo como tal es y no puede ser más que una concepción religiosa. Un individuo o un grupo de individuos puede vivir con una concepción del mundo que no sea religiosa, sino, por ejemplo, científica; pero un pueblo como tal no puede tener más idea del mundo que una idea religiosa. Desgraciadamente no es posible ahora, por razones de tiempo, dar los motivos y razonamientos que apoyan esta afirmación; pero si alguien, así, de pasada, me dice que tal vez ahora en Rusia la gente cree en el marxismo, es decir, que el pueblo ruso tiene una concepción marxista que se supone teórica o seudoteórica del mundo, yo le diré que haga el favor de no hablar de las cosas desde lejos, que es uno de los grandes pecados de nuestro tiempo

a que me referí el primer día, cuando subrayaba que el hecho de una aproximación de los pueblos ha hecho que crean que por estar más cerca se entienden más, olvidando que quien entiende menos a la vecina es su vecina en la casa de vecindad. Pues bien, si en vez de hablar como si se conociese de cerca lo que se ve de lejos, se mirase con atención y precisión, verían cómo resultaba esto: que si, en efecto, el pueblo ruso cree en el marxismo es porque ese marxismo ha adquirido todos los caracteres, que se podrían determinar con extrema precisión, de una concepción religiosa del mundo.

Esto acontece de manera extrema en los pueblos del Lacio, que van a ser más tarde el pueblo romano, el cual ha sido uno de los más religiosos que han existido. Su religión, como la griega, comparada con el cristianismo o con cualquiera de las religiones nacidas en la cultura proximooriental que incluye el Irán —por tanto, el mazdeísmo, la religión de Zoroastro— o con el islamismo, es tosquísima en su doctrina, pero es necesario subrayar que penetró la vida toda de aquel pueblo mucho más que ha intervenido nunca, ni siquiera en sus horas más triunfantes, el cristianismo en la existencia de los europeos. Esto hay que reconocerlo sin escatimaciones porque es de rebosante evidencia. Tampoco puedo decir el porqué. Tal vez sea una de las causas la relativa tosquedad de esa religión. Ello es que en la vida romana apenas hay un acto público ni privado que no tenga que ir acompañado de precisos y rigorosísimos ritos. Los que no hayan leído la obra prodigiosa de Fustel de Coulanges *La ciudad antigua*, deben apresurarse a hacerlo. No importan los errores de detalle que luego se han descubierto en ella. Esta obra nos presenta el hecho, que subraya lo que acabo de decir, de cómo aquella vida estaba impregnada de religión y cómo en la vida de los pueblos europeos la religión no ha acabado de penetrar e impregnar nunca íntegramente la vida, sino que ha quedado más bien como algo que se pone encima de nosotros.

Pues bien, los principales ritos, que se refieren a los temas más importantes de la vida pública, no pueden ser cumplidos por cualquiera, sino por ciertos hombres pertenecientes a determinadas familias que a lo largo de los oscuros siglos se habían ido adelantando, a la vez, por su valor guerrero, por el acopio de riquezas y por su religiosidad. Esto da lugar a que aparezca la primera autoridad estable y la primera facción de Estado permanente bajo la figura del director de los sacrificios, por tanto, de los ritos religiosos, del hombre cuya misión es cumplir con exactitud los ritos de la vida religiosa colectiva. A este se llamó *rex* —rey—, que significa rector,

porque rige o dirige los ritos religiosos, los sacrificios—*rex sacrorum.* Y sacri-ficio no significa simplemente matar animales en ofrenda a Dios, sino el conjunto de los actos sacros: todo lo que sea hacer sacro es sacri-ficio.

Ya tenemos la institución de la realeza, que surge, ante todo, como un oficio religioso, pero —no habiéndose aún diferenciado las funciones— sobre esa función de sumo sacerdote van a caer todas las competencias. El será, a la vez, el general del Ejército, el legislador y el máximo juez. El ejercerá, plenario, el *imperium.* Esto nos manifiesta cómo en el primer Estado que merece el nombre de tal, porque es el primer *estable*, permanente, el jefe ya no es cualquiera, sino alguien que tiene derecho a ello. Este hombre, el *rex*, el rey, no es ya, pues, jefe, caudillo, o lo que sea espontáneamente, sino que lo es porque tiene derecho, y tiene derecho porque todo su pueblo cree que los dioses quieren que lo tenga, habiendo otorgado a la sangre de su familia ese don de dar eficacia a los ritos, esa gracia mágica, o, como los griegos decían, *carisma*, de estar más cerca de los dioses que los demás. Y como todo el pueblo dependía del favor de los dioses, ese hombre será absolutamente imprescindible para la colectividad. El rey es, pues, el jefe del Estado no espontáneamente como el primitivo *imperator*, sino con título legítimo. No se ha reparado debidamente que el historiador Salustio, cuando hace un repaso de toda la antigüedad de Roma —repaso sumamente rápido y conciso, como son los escritores de este tiempo, y Salustio vivía en tiempos ya de la ilegitimidad, en plenas guerras civiles de Roma—, cree importante hacer constar esta peculiaridad de legitimidad del rey cuando habla del *imperium legitimum*, el «imperio legítimo», que es el nombre real del mando (*Cat.* 6).

El rey, pues, es jefe del Estado por un título que *proviene de la gracia de Dios;* esta gracia mágica, que llamamos don o «carisma». La legitimidad originaria, prototípica, la única compacta y saturada ha sido, en casi todos los pueblos conocidos, el *rey por la gracia de Dios.* Pura, no *hay* otra. La cuestión está en qué se entiende por eso de «hay», pues no implica que por fuerza la *haya* siempre. Implica únicamente que legitimidad pura solo hay esa, cuando la hay. Lo que esto significa es lo que van a oír al final —espero que con claridad— de todo este desarrollo.

Comprenderán que frente a esta patética, venerable, tradicional, inmemorial y mística institución de la realeza aquella actuación circunstancial, espontánea, aventurera y fugaz del *imperator* tiene que desaparecer. El nombre siguió en la lengua, puesto que, al cabo de

algún tiempo, volvió a rebortar para significar un título, y hasta es posible que tal o cual vez se atribuyese o emplease ese nombre para el rey, como una de sus competencias. Pero lo más probable es que el recuerdo de ese nombre estorbase —el recuerdo de su primitivo significado— como símbolo de aquella época tosca y primitiva en que no había un orden establecido, ni ley, ni legitimidad. El hecho es que esa palabra parece como que se hunde en los fondos del lenguaje y no aparece, no reaparece durante mucho tiempo. Pero, no obstante, en orden a la realeza topamos precisamente tal vez con el único punto en que la historia romana no puede servirnos de paradigma, de ejemplaridad en el estudio de las demás. Este hecho anormal, que da origen a esa invalidación, proviene de circunstancias muy precisas. Consistió en lo siguiente: los etruscos, que ocupaban la Toscana, país inmediato a los latinos, eran un pueblo completamente distinto de estos. Habían venido, probablemente por mar, a fines del siglo VIII antes de Cristo. (Yo personalmente no lo creo así, pero conste que esto no quiere decir nada en materia de Historia antigua ni arqueológica, sino que es simplemente una expresión literaria; personalmente, creo que vinieron antes, pero, en fin, según la fecha canónica, llegan a fines del siglo VIII) Vienen por mar a las costas de Italia; procedían casi seguramente de Asia Menor, donde había una prodigiosa matriz de pueblos que con una periodicidad sin ritmo conocido lanzaba como enjambres o como proyectiles a los espacios geográficos porciones de sí misma; y cada vez la irradiación fue más lejos. La primera de estas emisiones fueron los cretenses, que en la isla de Creta crearon una admirable civilización, de la cual tendré que hablar un poco, siguiendo a Toynbee, en próxima lección. La segunda emisión fueron los etruscos, y la tercera, según algunos autores, por ejemplo Schulten, ¡pásmense ustedes!, serían los andaluces, los que se llamaron los tartesios. Bien entendido, los auténticos andaluces, pues, sin que sea dar formalidad a la afirmación, aparte por completo de lucubraciones históricas, diré que por mi experiencia vivida de los andaluces —y yo soy medio andaluz, creo que me lo habrán conocido ustedes por la pronunciación de ciertas palabras—, para mí siempre los verdaderos andaluces han sido los habitantes de la región que empieza en Ecija, baja hasta el Peñón, sigue por la costa de Cádiz y Huelva y vuelve, incluyendo la provincia de Sevilla, a anudarse con Ecija. Lo demás son ya adyunciones; son ya pueblos de composición muy diferente, con otro origen étnico mucho más reciente, de carácter y modos muy distintos. Son, diríamos, «semi» o «sub» andaluces. Los

verdaderos andaluces son estos viejos tartesios o turdetanos o tarsis; y si lo fueran en verdad los tartesios serían el pueblo viviente más viejo no solo de España, sino de Europa. Cuando yo el otro día hablaba de los españoles y decía que somos los viejos chinos de Occidente, uno de los ingredientes de esa afirmación es nuestro fondo tartesio-andaluz.

Esta hipótesis explicaría, al menos, el hecho sorprendente de que se haya desenterrado en Creta un mosaico cuya cronología se atribuye a 1300 ó 1400 antes de Cristo, en que aparecen unas señoras vestidas con mantillas y trajes largos de faralaes, sentadas en un palco y asistiendo con toda verosimilitud a una corrida de toros. Es decir, una escena, porque es casi fotográfica, de lo que podía verse en Sevilla hacia 1890. Por cierto que sería curioso averiguar cuántos de los presentes, la mayoría más jóvenes que yo, que soy decididamente viejo, entienden con precisión, con exactitud lo que significa «faralaes»; porque, si no lo entendiesen, tendríamos un hecho muy simple, pero muy significativo, el cual podría simbolizar el cambio radical de España desde 1900 a la actualidad. En efecto, yo diría más: me atrevería a decir que si la mayor parte de ustedes no saben perfectamente lo que significa «faralaes» se debe, como una de las causas principales, no diré la única, al marxismo. Al oírme creerán que he dicho una tontería o una extravagancia. Sin embargo no es tal y si aplicásemos la lupa intelectual sobre el hecho veríamos cómo su estudio, el estudio de este simplicísimo, humilde y trivial hecho que es el desconocimiento actual, por lo menos muy extendido, de esta palabra, que en 1900 —estén ustedes seguros— conocían todos los españoles, nos descubriría profundos secretos de lo que ha acontecido en medio siglo de historia actual. Simple ejemplo de cómo el estudio de las palabras nos lleva al descubrimiento de las realidades humanas históricas.

Menudo tema si empezásemos a hablar de él. No sería ya hora y tres cuartos, como les hablé de corrido el otro día, sino que serían dieciséis horas por lo menos, porque ahí está toda la historia de España. Tirando, como de un cabo, del hilo que es el hecho de ese descubrimiento, podría deducirse con rigor casi geométrico todo lo que era España en 1900, lo que es ahora y por qué ha acontecido el cambio. Creerán que esto son exageraciones y pasajeras petulancias, si bien tendrán ustedes la bondad de advertir que las expreso con motivo de temas que parece que no tienen importancia; sin embargo, es muy posible que algún día, si tenemos tiempo, acepte el reto de cumplir estas promesas o estas pretensiones.

Pues bien, los etruscos, desde Etruria, que se llamaba también Toscana, porque los etruscos mismos se llamaban también *tusci*, dominaron al país latino y obligaron a algunas de sus tribus a que se juntasen formando una ciudad, a la cual dieron el nombre de Roma, que es vocablo etrusco y no latino, sustituyendo los reyes de las tribus por un rey etrusco. Los latinos reconocieron, no obstante, la legitimidad de los reyes etruscos, porque era divina, y a ellos deben —nunca lo ocultaron— las principales instituciones de su Estado, que conservaron siempre, sobre todo las religiosas. Mas por los abusos de algunos de estos reyes y por su comportamiento tiránico —de que queda recuerdo en la leyenda sobre Tarquino *el Soberbio*—, unido a una resistencia étnica, racial, que no debió de faltar nunca, se dio lugar a un hecho anormal que es causa de que quede invalidada en este punto, como paradigma, la historia romana. Este hecho anormal consistió en que muy pronto, prematuramente, los romanos expulsaron a los reyes etruscos y por odio a ellos, tanto por su extranjería como por su tiranía, sintieron desde entonces una repulsión inextinguible hacia la idea misma de la Monarquía e implantaron lo que se ha llamado la República. Pero esa República, ese nuevo Estado comienza por ser, salvo la eliminación de los reyes, idéntico en todo a la antigua Monarquía. El rey había tenido siempre a su vera el Senado, por lo menos como cuerpo consultivo compuesto por los antiguos *reyes* de las tribus, es decir, por los jefes de las *gentes* o parentelas más antiguas, respetadas y poderosas. La única innovación de este nuevo Estado, de la República, fue partir al rey ausente —por tanto, a la institución monárquica— en dos, que fueron los dos cónsules. Estos estaban encargados de dirigir los actos rituales religiosos más importantes del pueblo romano como tal pueblo, que eran los auspicios, los augurios; eran a la vez los cónsules, los jefes del ejército, los máximos jueces, los legisladores, si bien para establecer las leyes tuvieron que empezar a contar con el Senado y más tarde con el pueblo.

¿Por qué esto último? La expulsión de los reyes no pudo operarse en un santiamén; costó largas guerras, porque los etruscos apoyaban la dinastía de sus parientes. Ello es que, aunque la rebelión fue aristocrática, no hubo más remedio que emplear todos los hombres, los varones útiles de Roma, pobres o ricos, nobles o vulgares. Este contingente total de los habitantes varones sin distinción de clases, actuando en la guerra en formación de ejército, es lo que se llamó *populus*. De ahí que devastar una región se dijese en latín *populari*. *Populus* es, pues, estrictamente el conjunto de los ciudadanos orga-

nizados en pie de guerra. Viene a ser, pues, lo que los franceses, en 1790, van a llamar *la nation en armes*, o lo que los mismos franceses, y no los alemanes, como se les ha erróneamente atribuido, después de 1918 llamaron «la guerra total». *Populus*, digo, significa, pues, todos los ciudadanos juntos frente al peligro. Del sustantivo *populus* se formó el adjetivo *publicus;* lo del *populus* es lo *público*. Los senadores no tuvieron más remedio que hacer concesiones al *populus* en materia de legislación, y ahí tienen constituido el nuevo Estado romano, que va a recibir el nombre con crudeza clara —ya lo dijimos el otro día: sin atenuaciones ni remilgos, como llamaban los romanos a las cosas—, con un extrañísimo nombre, porque son dos nombres, *Senatus Populusque*, y de ahí van a dimanar todas las leyes, del Senado y del pueblo. Esa dualidad es la nueva Roma.

Y, sin embargo, no se atrevieron a romper radicalmente con la legitimidad de la realeza. Lo hubieran sentido como sacrilegio y tuvieron que conservarla, por lo menos en su lado religioso, creando el *rex sacrorum*—encargado de esa relación más inmediata del pueblo con los dioses. Pero a la vez temerosos de que en ella pudiese rebrotar la odiada monarquía, estatuyeron que el *rex sacrorum* no pudiese jamás ocupar cargo alguno político o militar, lo que hizo siempre difícil hallar personas dispuestas a semejante renuncia. El *rex sacrorum* no era sino el auténtico rey de siempre, el rey legítimo exonerado de todos los poderes políticos; por tanto, como disecado, momificado. Figura melancólica la de ese hombre políticamente paralítico —y recuerden que para el vivir romano la actuación política lo era todo—; es un ejemplo soberano de la presencia del pasado en el presente, que yo definía como un ser presente en tanto que ausente, que es un estar sin estar y que en este caso extremo cobra franco carácter de supervivencia o superstición.

Vemos, pues, que la legitimidad de la realeza es la primigenia, prototípica y ejemplar; que, por lo tanto, es la única originaria y que, larvadamente, perdura bajo toda otra forma.

En nuestros pueblos europeos el proceso es más normal. La monarquía pura pervive a lo largo de la mayor parte de su cronología. Es ella la legitimidad por excelencia. Yo supongo —no vaya a ser que de puro estar yo ahora embarcado objetivamente en el asunto pierda el debido alerta y no cuente con malas interpretaciones, aunque serían triviales—, yo supongo que ustedes entienden esto que voy diciendo no como una opinión política mía, que sería aquí de sobra impertinente, sino como la descripción de la realidad histórica más normal. No es que yo privada y personalmente crea

que la monarquía deba ser la única forma de gobierno legítima. Yo, en esta cátedra, ni quiero ni puedo tener opiniones políticas y espero que en toda la actuación del Instituto nadie, ni ahora ni nunca, pierda el tiempo manifestándolas. Lo que sostengo no tiene nada que ver con posibles opiniones políticas mías ni de nadie. Lo que sostengo es que cuando ha habido en un pueblo de Grecia, de Italia o de Europa plena y pura legitimidad, esta ha sido siempre la monarquía—queramos o no. A esa legitimidad primigenia sigue prematuramente en Roma una legitimidad republicana que ya no es pura por la gracia de Dios, que ya no está fundada solo en que se cree que Dios ha adscrito el derecho exclusivo a mandar en una o unas familias—sino se cree que la ley emana de la voluntad conjunta del Senado y el pueblo. Esta segunda legitimidad ya no es ni tan plena ni tan pura como la real. La prueba de ello está en que durante mucho tiempo se sigue creyendo que solo entre ciertas familias pueden elegirse los senadores, los cónsules, el *rex sacrorum*, el pontífice máximo. En Europa esta segunda y ya deficiente legitimidad comienza muy pronto en Inglaterra y va a constituirse entre 1800 (?) y 1850 en todas las naciones europeas: es la monarquía constitucional; o donde queda eliminado el rey y se instaura una república, es el jefe del Estado cuyo título legítimo consiste en la elección emanada de la soberanía popular. Esta última forma de legitimidad es lo que se ha llamado con una palabra que hoy es ya difícil de usar porque quedó, tal vez para siempre, maltrecha en Yalta cuando bajo ella pusieron su firma tres hombres que la entendían en tres sentidos diferentes. Es la palabra «democracia».

Quede, pues, claro lo que intento decir: en la civilización grecorromana, como en la civilización occidental, ha habido una legitimidad primaria, fundamental y prototípica que es la monarquía, y a esta sucedió otra: la legitimidad fundada parcial o totalmente en la soberanía popular, la democrática, que es también *o aún* efectiva legitimidad, pero que lo es ya en forma deficiente, insaturada, superficial y sin raíces profundas en el alma colectiva. Entre paréntesis sea dicho, me desazona tener que emplear sin remedio esta expresión «alma colectiva» que todo el mundo usa irresponsablemente, sin meter en esos vocablos ninguna idea clara y que para mí tiene un sentido sobremanera preciso que solo podré hacer manifiesto en el próximo otoño, cuando les proponga un curso de sociología fundamental titulado «El hombre y la gente».

Si algún norteamericano me oye calificar de deficiente la legitimidad democrática habrán de sonarle mal mis palabras y yo le

diría desde aquí que, por lo pronto, tiene él —el norteamericano como tal norteamericano— completa razón. Pero es que, diferenciándome en ello radicalmente de Toynbee, he dejado —lo recordarán— fuera de nuestra consideración a toda la América actual, porque, a mi juicio, representa un fenómeno histórico aparte, en lo esencial, por completo de nuestra civilización y que reclama ser tratado por sí. Pienso, señores, que América —la del Norte, la del Centro y la del Sur— es un hecho humano todavía intelectualmente virgen, sobre el que no se ha dicho *ni una sola palabra* básica con sentido— o lo que es igual, que es una inmensa y originalísima realidad humana, la cual precisamente por ser tan original, es decir, tan distinta de todas las demás, no ha sido aún ni siquiera vista o hecha patente. Por tanto, concédame un margen de espera ese norteamericano imaginario que me escucha—y digo imaginario porque no creo que haya ninguno en esta sala donde no faltan personas de casi todos los demás países europeos y americanos. Hay que ir poco a poco aclarando las cosas.

La plena claridad acerca de *por qué* ha sido la monarquía la legitimidad auténtica y por qué la legitimidad democrática tiene un carácter deficiente y feble va a hacerse en nosotros ahora mismo, al pasar de la segunda etapa en la evolución del Estado romano a la tercera. Pero en esta tercera etapa no se puede entrar si no se hace un esfuerzo superlativo de abreviatura que he procurado condensar como sigue.

La república se ha inveterado. Ella representa los siglos céntricos, normales y ejemplares de Roma, lo cual no quiere decir tranquilos. A pesar de faltar el rey y, por tanto, lo que llamo legitimidad fundamental, la forma de gobierno romano, ese reparto de poderes, de soberanía entre los cónsules, el Senado y el *populus* ha sido, por excepción, una de las más sólidas que nunca han existido. No se vea en esto una inmediata contradicción con lo anterior. La forma del Estado romano, la articulación de sus contradictorias instituciones es algo, que sepamos, único en la historia y solo tiene alguna similitud con el Estado inglés. Ya a los griegos les parecía sobremanera extraño y con sus cabezas de geómetras no acertaban a comprender aquella yuxtaposición de principios opuestos. Solo Polibio, con su mente clara de hombre de asuntos y de historiador, se acerca un poco a la comprensión aplicando a ella la idea de «constitución mixta» (a que me referí —*et pour cause*— en la primera lección), aquella figura de Estado con que sueñan los griegos del último tiempo bajo la presión de mil años de experiencias en que han visto fracasar todas

las constituciones, esto es, todas las políticas que pretenden ser racionales, conformes a principios puros —la monarquía, la aristocracia, la democracia—; figura del Estado que llamé la «triaca magna o máxima», en que, por desesperación de la política, se ensaya la mezcla absurda de todas las políticas, ya que siendo todas, por lo visto, malas, la salud solo puede obtenerse haciendo que juntas anulen recíprocamente sus peculiares perversiones y logren neutralizarse.

Pero si nos proponemos —y tal es el decisivo afán de la historia— *repetir*, esto es, revivir como los romanos de la república vivieron efectivamente en sus almas aquella su forma de gobierno de la manera más sucinta, yo diría lo siguiente:

Para el romano de la república es el Senado la institución que representa la más auténtica y venerable legitimidad—lo que llamaban la *auctoritas patrum*. Y la razón de ello es que sentían el Senado como la institución en que, larvadamente, se conservaba la monarquía sin los inconvenientes de esta. En efecto, el *rex* lo había tenido siempre junto a sí, por lo menos como cuerpo consultivo. Además se componía, en su núcleo más ilustre y respetado, de antiguas familias reales, de los *patres* o jefes de las *gentes*, parentelas o clanes. El Senado también era y sigue siendo *por la gracia de Dios*. De aquí que al construir legendariamente los orígenes de Roma todavía Cicerón, en plena época de trágica ilegitimidad, dirá que los romanos deben a Rómulo la institución o creación de las dos cosas más importantes en la vida pública de Roma: los auspicios y el Senado. Dicho, pues, con una palabra que va a acompañarnos hasta el final, el pueblo romano *creía* en el derecho trascendente, como sobrehumano, del Senado a ejercer su autoridad. Digo que el pueblo romano *creía*—no que este y aquel y aquel otro individuo lo creían. Se trata de la creencia colectiva, del *consensus* general que posee plena vigencia en el cuerpo social.

Ahora vamos a servirnos el método definido en la lección anterior.

Al mismo tiempo que se creía sinceramente en la autoridad del Senado se tenía la clara conciencia de que este era un pasado y que el presente, con los nuevos problemas aportados por la nueva vida, obligaba a inventar nuevas instituciones que, a fuer de inventadas, fundaban su validez no en la gracia de Dios, no en la inmemorial tradición, sino simplemente en su eficacia. (Téngase en cuenta que estos romanos era incapaces y hasta enemigos de toda teoría y que, por tanto, en Roma no existió nunca la teoría de la soberanía popular; esto es, de que es el pueblo el origen de toda legitimidad.)

Roma, al crecer, se ha llenado de nuevos habitantes, de nuevas familias que no poseen la vieja tradición de los patricios, que no tienen especial y más directa relación con los dioses—son los ciudadanos cualesquiera, son la plebe. Estos ciudadanos que en número representan una arrolladora mayoría, que crean y poseen la nueva riqueza del comercio, la industria, y que financian al Estado como contratistas de las rentas públicas son, sin duda, el efectivo presente. Este presente, como todo presente, se afirma en sí mismo sin más; es decir, sin buscar otra previa justificación de derecho, sin pretender formalmente a la legitimidad, sostenido a lo sumo por una vaga idea —por tanto, no una auténtica creencia— de que contribuyendo a las guerras en mayor número que los patricios deben participar en el mando, en el *imperium*. Y esto son los comicios populares y el sufragio universal. Pero no se les ocurre nunca a los plebeyos suprimir el Senado, porque siguen creyendo en su derecho, en cuanto derecho últimamente religioso que viene del pasado. El romano, aun el más plebeyo, era conservador en el sentido de que le infundía místico terror romper con el pasado, seccionar la continuidad con él—exactamente en este punto como ha sido el pueblo inglés.

He aquí, pues, cómo debemos representarnos la auténtica vida pública de los romanos en los siglos que van desde la implantación de la república —en 500 a. de C.— al tiempo, por ejemplo, de Escipión Emiliano en 190 a. de C. Unidos y a la vez frente a frente conviven un pasado venerable de legitimidad y un presente, por sí ilegítimo, que no obstante afirma sus aspiraciones, apetitos y voluntad de ser.

Este presente, que es la *plebe*, siente aquel venerable pasado como, en efecto, pasado, como cosa que viene del fondo misterioso y sagrado de los tiempos, pero, a la vez y por lo mismo, lo siente como la legitimidad ejemplar. Pero ese pasado, puesto que lo es, no puede ser sin más el presente, tiene que adaptarse al presente. Esta adaptación es una lucha incesante que va a durar cinco siglos. Porque esa dualidad entre lo legítimo y la germinante ilegitimidad solo puede dar como resultante lo que he llamado la legitimidad deficiente, feble, insaturada, equívoca, quebradiza de la Roma republicana que sigue a la plenaria, compacta y saturada de la monarquía. (Me olvidé antes de decir que ese parecer, ese derrumbarse una civilización —a que Toynbee va a llamar, por creer que es la causa misma, el «cisma en el alma»— lo veo de forma bastante diferente, bajo la idea de la ilegitimidad). Por eso la nueva legitimidad tiene inevitablemente que consistir en una lucha constante y por

eso es la historia romana cinco siglos arreo la historia de la lucha entre patricios y plebeyos. Una legitimidad que consiste sustantivamente en contienda no puede ser llamada ejemplar. El pueblo romano en estos siglos contiene en realidad dos pueblos en casi permanente aunque no radical dis-cordia—y esta dualidad batallona es la que se expresa paladinamente, crudamente y sin atenuaciones en el nombre oficial del Estado romano: *Senatus populus*, o en nuestra terminología de razón histórica, *pasado* y *presente* de Roma juntos y contrapuestos.

Lo que ayer nos ha pasado, aunque, en efecto, es ya un pasado, está aún, en cierto modo, ahí, al alcance de la mano. Pero conforme transcurren los días, eso que ayer nos pasó va haciéndose cada vez más pasado, ya no está tan a la mano, se va alejando de nosotros, debilitándose, desvaneciéndose hasta que llega un día en que lo hemos, por completo, olvidado; es decir, que se convierte en absoluto pasado. Ni más ni menos acontece en la vida de los pueblos. Es inútil intentar anhelar un pasado en el presente, querer detenerlo y perennizarlo. Nuevos presentes llegan sin cesar que se van acumulando y de modo inexorable nos separan progresivamente de eso que pasó.

La divisoria en la historia romana se nos impone con toda claridad. Es la victoria sobre Cartago en 204 a. de C. Hasta entonces la vida del romano está aún informada por el pasado tradicional y la legitimidad calificada por mí como segunda y deficiente tiene aún por completo vigencia y es saludable. Las cosas cambian después de las guerras púnicas.

Hasta el primer gran Escipión —el Africano, el vencedor de Aníbal— el ideal de la vida, aun para el hombre latino mejor dotado, era cumplir plenamente el reglamento, la disciplina que podemos llamar del «buen romano»—es decir, que no se le ocurre proponerse un perfil de vida inventado por él individualmente y para su particular uso, beneficio y realización exclusiva, sino al revés, un programa que le viene como tal propuesto e impuesto por la colectividad. Todas las creencias comunes, diríamos tópicas, están en él vivas, y con las creencias colectivas sus apetitos y aspiraciones se retienen espontáneamente en los moldes establecidos. El general que ganase más batallas no se sentía por eso una personalidad aparte y, en virtud de ello, tal vez con pretensiones y derechos aparte, sino que una vez ganadas las batallas se sumergía de nuevo en el cuerpo social como uno de tantos. Nada manifiesta mejor hasta qué punto Catón, a pesar de vivir en tiempo de César y de la ilegitimidad, se sentía, aunque anacrónicamente, un viejo romano y, por tanto, impersonal,

colectivizado, como advertir que en su historia de Roma titulada *De originibus* no cita más que un solo nombre propio y este es el nombre de un elefante de Pirro. Es decir, que para él la historia no la hacían individuos, sino pueblos. Hasta tal punto en aquella vieja y aún legítima Roma vivir para el individuo era vivir entre todos, para todos y como uno cualquiera de todos. Y esto, conste, no por razón de igualitarismo y democratización —que sería una causa venida de fuera aplanando las almas—, sino porque en el transfondo de sí mismos, desde luego y *a nativitate*, sentían del mismo modo y eran incapaces de diferenciarse unos de otros.

Ahora se comprende lo que he llamado legitimidad. Algo es jurídicamente legítimo —el rey, el Senado, el cónsul— cuando su ejercicio del Poder está fundado en la creencia compacta que abriga todo pueblo de que, en efecto, es quien tiene derecho a ejercerlo. Pero, como hemos visto, al rey no se le reconoce ese derecho aisladamente, sino que la creencia en que es el rey o el Senado quien tiene derecho a gobernar solo existe como parte de una creencia total en cierta concepción del mundo que es igualmente compartida por todo el pueblo; en suma, el *consensus*. Esa concepción, dijimos, es, tiene que ser religiosa. De aquí que cuando —por unas u otras causas— esa creencia total común se resquebraja, se debilita o se desvanece, con ella se resquebraja, se debilita o se desvanece la legitimidad. Y como esto acontece irremediablemente en el proceso de toda historia, llega sin remedio en ella una fecha en que los hombres, como si dijéramos al levantarse por la mañana, se encuentran con que ya *no hay* legitimidad —se ha volatilizado—, aunque nadie haya ni siquiera intentado quebrantarla. Podrá subsistir tal o cual grupo de ciudadanos que sigue creyendo con la misma firmeza en la concepción religiosa tradicional y consecuentemente en la legitimidad del rey. Pero aquí no se está hablando de lo que cree un individuo o un grupo de ellos, sino de lo que cree el pueblo entero, que es donde nace, se nutre y pervive toda la legitimidad. Esta no desapareció en Roma de ese modo suave. Se la quebrantó, se la fue triturando día por día desde el año 200, tal vez desde 225, que es cuando Roma conquista a Grecia y el contacto con aquellas más antiguas y mucho más ricas e inquietas vida y cultura inicia la desintegración del bloqueo compacto que era la creencia total común romana. No es posible describir cómo esto se produjo, porque aun tocarlo solo nos llevaría mucho tiempo. El próximo día insinuaré algo.

En cambio conviene que retraigamos ahora la atención a un maravilloso caso inverso que tenemos a la vista, en que la más pura

legitimidad real, respetada sin interrupción, por todo el pueblo conservada y venerada, sin embargo, ya no lo es o ya no la hay. Noten la paradoja: esta ahí —conservada—; no obstante, ya no la hay. Este hecho prodigioso, ejemplar y conmovedor para todo el capaz de sentir el lado de inexorabilidad que hay en los destinos humanos, es la monarquía inglesa actual. Por un azar, que contribuye a hacer más patético, más enternecedor el caso, la monarquía inglesa está hoy personalizada en un hombre dulce, modestísimo, cumplidor de todos sus deberes, de quien nadie conoce un solo gesto ni una sola palabra que no sean la mesura misma; más aún, que no eviten recalcar su propia persona. Este hombre ya propiamente no gobierna, no ejerce *imperium*, aunque tiene o tenía hasta hace unos días el título de emperador. Su función estatal ha quedado reducida al mínimum imaginable: establecer la continuidad en la sucesión de los efectivos gobiernos. Representa, en rigor, solo la continuidad—la continuidad de la milenaria vida inglesa. No es ya un efectivo jefe de Estado; es solo o casi exclusivamente un símbolo. ¿Símbolo de qué? Del pasado inglés y de la intención de que ese pasado inglés subsista en el futuro; es, pues, el pasado inglés mismo a quien se conserva en el presente precisamente porque es el pasado. De ahí ese no sé qué de dulce y bondadoso espectro, de *revenant*, de aparecido que nos ofrece cuando en los periódicos ilustrados vemos pasar su respetabilísima figura, que parece, por su ilimitada modestia, querer borrarse, borrarse del presente e irse a su tiempo—al pasado, donde fue vigente su mística legitimidad. Es un ejemplo visible y concreto de lo que el otro día, con las abstracciones inevitables del pensamiento, definía yo en general—el pasado que está en el presente en tanto que ausente. Y el hecho lo patentiza, en este caso único, tan acusadamente que, sin darnos cuenta de ello, ha sido la causa de que casi todo el mundo, por lo menos casi todos nosotros, al recibir días pasados la noticia de que el rey de Inglaterra estaba enfermo nos ha sorprendido sentir una insólita pena, difícil de diagnosticar, una como mezcla de tristeza y ternura que es distinta de la natural y acostumbrada compasión humana. Nos parecía como si alguien tan absolutamente enfermo que ya ni es, sufriese encima y por añadidura una concreta enfermedad.

Pero ahora estamos ya pertrechados para entender lo que es la vida, la vida toda, la personal y la colectiva, cuando llega la hora en que nos aparece formalmente constituida como ilegitimidad.

VII

Las corridas de toros.—Repaso.—Enriquecimiento: absorto y abierto; la magnitud escalar.—Paréntesis: la tibetanización de España en el siglo XVII y el fin de siglo madrileño.

HACE dos lunes, al concluir la lección —¿recuerdan, aquella enormemente larga?—, mi amigo y tocayo, el torero Domingo Ortega, que me hace la mesura de asistir a este curso, se acercó y me dijo:

—Hoy la faena ha sido dura.

Tenía completa razón. Había sido durísima para ustedes y para mí. Luego indicaré por qué motivos tuvo que serlo. Pero antes quiero hacer constar que si he nombrado a Domingo Ortega no solo por su nombre, sino también indicando su profesión, es porque algunas sabandijas periodísticas —que hacen el cuco de reloj en las planas de periódicos y revistas, asomando de pronto el pico para escupir alguna insolencia irresponsable y gratuita, que en este caso queda impune porque saben que en los periódicos españoles no puedo responderles algo como más de una vez y de mazazo he hecho en mi vida— algunas sabandijas periodísticas —digo— han creído que podrían desacreditar estas lecciones y denigrar este auditorio notificando que a ellas asisten toreros. Pero ¿qué idea tienen de lo que es, sobre todo, de lo que tiene que ser la ciencia, y especialmente las ciencias de humanidades, y qué idea tienen de lo que es y ha sido el torero en España esos mentecatos? El Instituto de Humanidades, si logra consolidar su existencia, se propone una reforma profunda de las ciencias que estudian lo humano, y esta reforma que empieza por serlo de su mismo contenido científico continúa por ser una reforma en el modo de vivir la ciencia, en el modo de existir en el cuerpo social. Queremos que deje de ser propiedad exclusiva de los mandarines —de los académicos, de los profesores universitarios—conste que yo lo soy— no porque creamos que

estos no siguen representando una fértil e importante función en la labor intelectual, sino porque no basta con sus maneras de actuar. Es preciso, si no ha de periclitar nuestra occidental cultura, hasta ahora demasiado mandarinesca, que la ciencia sea cosa mucho más vivaz, que esté ahí en el cuerpo social penetrándolo todo, que todos convivan y colaboren en su ejercicio, cada cual —naturalmente— en el grado y sesgo que le corresponde. Por eso sería ideal que el auditorio de estos cursos y de los coloquios que en otro lugar practicamos (1) fuese un escorzo perfecto de la sociedad española, desde el obrero manual, que, por desgracia y por vergüenza de los demás, carece de preparación siquiera secundaria, hasta los hombres que saben más que nosotros, y oyéndonos pueden corregirnos y completarnos. Invito a los jóvenes a que se hagan bien cargo de este propósito, y una vez que se hayan hecho cargo juzguen por sí mismos si la cosa no tiene un gran sentido y, por tanto, si no deben hacer soplar sobre las velas de este proyecto el magnífico viento alisio que es su mocedad.

Designio tal, claro está, trae consigo que algunas veces para una parte de los que escuchan la faena sea dura, como lo fue el otro día que les retuve, ahí sentados, más de hora y media escuchando, no ya un discurso, una peroración que posee siempre cierto animado dramatismo, sino una lectura que es siempre desvaída y de infalibles efectos narcóticos. Hablé de cosas, unas difíciles de entender por ser demasiado filosóficas y de una filosofía sustancialmente nueva, otras difíciles de entender porque eran minucias de técnica jurídica romana o embelecos etimológicos que me llevaron a pronunciar unas cincuenta veces cierto inameno vocablo con que se nombra una víscera, vocablo que ni es perla, ni cisne, ni flor. Había muchas razones, de índole diversa, que me obligaron a hacerlo así y yo acepté sin pestañear la obligación que implicaba, por lo pronto, hora y media de estarme yo desluciendo. Pero hay que ser capaz de deslucirse cuando el deber lo recomienda. Ello me permitió exponer con suficiente rigor los fundamentos detallados para una doctrina nueva e importante, la cual parecerá más o menos decisiva a los hombres de ciencia, pero será muy seriamente tomada en cuenta por ellos, comentada, discutida y tratada, como lo es, supongo, a estas horas, por los filólogos, historiadores y juristas que me escucharon. Va toda esta petulancia mía para poder añadir que eso se

(1) [Se refiere a los coloquios celebrados en el «Instituto de Humanidades».]

ha hecho ante un auditorio donde no faltaban toreros, y que estos dos hechos —el rigor de la doctrina expuesta y la presencia de los toreros— son irrecusables y con ambos juntos es con lo que han de ver cómo se las arreglan las susodichas sabandijas periodísticas. Las cuales, no solo no saben lo que es un torero, sino que ni siquiera son capaces de sentirlo o presentirlo como lo sienten y presienten muchos españoles, aunque de estos, los españoles, forzosamente y con pena —incluso con pena estrictamente científica— he de decir que tampoco saben lo que es un torero, pues saber, lo que se llama saber lo que es el torero no lo sabe en España y, por ende en el mundo, más que yo. ¡Vean ustedes dónde un hombre viene a depositar su orgullo! Y que me atrevo a decirlo a todo riesgo, va probado por el hecho de que ahí está sentado y escuchándome mi grande amigo José María Cossío, egregio escritor, hombre de ciencia, el mejor conocedor de cuantos documentos hay referentes a la tauromaquia y, sin embargo, estoy seguro que él, más que nadie y con más fundamentos que nadie, está dispuesto a reconocer que si hay alguien en el mundo que sepa de verdad lo que es el torero —esa bicentenaria realidad histórica española—, ese alguien resulto ser yo. Basta para confirmar esto que lean ustedes ciertas frases, excesivamente modestas, en el prólogo puesto por Cossío a su monumental obra sobre *Los Toros*, de cuya idea inicial me confieso haber sido el progenitor. Nada tiene que ver con esto la muy esparcida leyenda de que soy muy aficionado a las corridas de toros, la cual no es exacta. Si por aficionado se entiende lo que con frase tan sabrosamente íntima, nuestra, digo, de nuestra española intimidad, decimos «*ir* a los toros», la verdad es que, desde hace más de cuarenta años, yo apenas he asistido a las corridas de toros. Pero si no he asistido a las corridas de toros he hecho lo que era mi deber de intelectual español y que los demás no han cumplido: he pensado en serio sobre ellas, cosa que no había hecho nadie antes. Y noten que ese descuido o desatención es de mala ley. Porque, opínese lo que se quiera sobre aquel espectáculo, es un hecho de evidencia arrolladora que durante generaciones y generaciones fue, tal vez, esa fiesta la cosa que ha hecho más felices a mayor número de españoles, que ha nutrido jovial y apasionadamente sus conversaciones en pláticas y tertulias, que ha engendrado un movimiento económico que hace unos años —hoy no tengo los datos precisos en la cabeza— yo calculaba, en moneda de aquel tiempo, en unos ciento veinte millones, que ha inspirado el arte pictórico desde Goya —nada menos—, la poesía, la música y, sin embargo, ningún español se había dig-

nado pensar en serio sobre ella, ninguno se había hecho cuestión de ella— que eso es la misión del intelectual, hacerse cuestión de lo que por sí no parece cuestión sino lo más natural del mundo—, ninguno se había preguntado qué es en su sustancial realidad eso de las corridas de toros, por qué hay en España corridas de toros en lugar de no haberlas, cuándo comienza ese extraño hecho —pues ni esto siquiera se había nadie preguntado—, y por qué comienza a haberlas precisamente en esa fecha, que, según mis cálculos, más complicados de lo que sería presumible, fue en torno a 1728. A un comportamiento así, ustedes juzgarán si es o no adecuado, yo lo llamo dos cosas: impiedad y estupidez—falta de gratitud y falta de apetito auténticamente científico. En efecto, las corridas de toros no solo son una realidad de primer orden en la historia española desde 1740 —en que los ministros de Fernando VI, por ejemplo el admirable gobernante que fue Campillo, redacta ya dictámenes preocupado porque los hombres del pueblo, en Zaragoza, empeñan su camisa para poder ir a los toros— no solo, digo, es una realidad española de primer orden, sino que, cuando se le presta atención y se hace actuar sobre ella la razón histórica, lleva, como me llevó a mí, a descubrir un hecho, hasta ahora arcano, de importancia tal que *sin tenerlo presente con toda claridad* —lo sostengo de la manera más expresa y formal— no se puede hacer la historia de España desde 1650 a nuestros días. Ahí tienen ustedes cómo para saber lo que es un torero hay que saber muchas cosas y, viceversa, solo quien sabe lo que es un torero averigua ciertos secretos *fundamentales* de nuestra historia moderna. Aquel hecho que no voy siquiera a enunciar, porque rozarlo solo nos consumiría mucho tiempo, comienza a acontecer de modo claro a fines del siglo XVII, reinando don Carlos II *el Hechizado*, y su efecto es, nada menos, que cambiar profundamente, más aún, invertir la estructura social de España, inversión que ha durado más de dos siglos dando al cuerpo colectivo español caracteres opuestos a los que han tenido las demás naciones europeas, por lo menos las que están al otro lado de los Pirineos. Mas, para descubrir cosa tan importante hay que fatigarse en construir con rigoroso método histórico la historia de las corridas de toros. Y entonces nos encontramos con otra ganancia más, del más puro orden científico, a saber: que la historia de las corridas de toros resulta ser, una vez construida, un paradigma científico ideal, por su sencillez y transparencia, aplicable a la evolución de todo otro arte—arquitectura, pintura o poesía.

Y estas dos cosas —que la historia de las corridas de toros lleva

a descubrir un hecho de primer orden, hasta ahora arcano, de la historia de España y que la historia de las corridas es un paradigma científico para la evolución histórica de todas las artes— estoy dispuesto a demostrarlas si se me reta a ello, siempre que el reto no coincida, como ocurriría ahora, con hallarme abrumado de trabajo o con sazones, frecuentes por desgracia, de traspiés en mi salud desvencijada.

Siendo así las cosas todas ahora dichas, piensen, señores, si puede parecer lícito que algunos inconscientes majaderos crean que logran insultar a este auditorio y de rechazo a mí diciendo que forman parte de él toreros.

La causa de todo esto, señores, es el triste aldeanismo en que ha recaído buena parte de la vida intelectual española. Con él ha reaparecido todo su conocido repertorio: la explosión de las envidias, la pueril eyección de insolencias y la vana agitación en las molleras de arcilla. En la aldea perdura aún el temor a los aparecidos, a los que se creía que habían ya muerto, de los que pensaban que ya se habían ido, y no debe sorprender que haya gentes a las cuales irrita el que resucita. Por eso, señores, ayudémonos, a fin de que todos juntos, con los jóvenes sobre todo, logremos lo antes posible desalojar ese aldeanismo de la vida intelectual española, porque el aldeanismo, que es en la aldea gracia y perfección, es fuera de la aldea un número de circo.

Después de esta escaramuza con las sabandijas —a la cual seguirán cuantas sean necesarias, aunque es bastante vergonzoso tener en mi país y a estas alturas de mi vida que andar en semejantes zalagardas— reintegrémonos tranquilamente a nuestra tarea principal, y llamo principal porque lo antedicho es también a su modo marginalmente labor obligada.

No me fue posible el otro día, aun distendiendo no poco el tiempo correspondiente a la lección, presentar entero, junto y en una sola visión el desarrollo del pensamiento que en ella inicié. Es una pena, porque ello hubiera dado a ustedes una plenitud de evidencia y hubieran visto con toda claridad el sentido de cada una de las cosas dichas. Intentemos hoy subsanar en lo posible eso que el día pasado no nos fue concedido lograr.

Pero antes quiero recoger algunas cosas, pequeñas unas, mayores otras, que el día pasado me olvidé de enunciar o tuve que arrojar por la borda, pues, para mí, cada una de estas lecciones en que tanto necesitaría decir es una desesperada maniobra en la borrasca de los minutos y como un constante naufragio en el tiempo. Créanme que

esto, sobre todo en el presente curso, ha llegado a constituir para mí un verdadero tormento.

Así, para solo apuntarlo, hubiera preferido no presentar en la lección anterior la expulsión de sus reyes etruscos por los romanos como debida exclusivamente al odio que suscitaron conjuntamente su tiranía y su extranjería, sino haber podido mostrar, aunque brevemente, otras causas generales y comunes a todos los pueblos mediterráneos del tiempo que a ello contribuyeron, especialmente el movimiento de las ciudades griegas. Mas para los efectos esquemáticos que pretendíamos lo más significativo e importante era, en efecto, aquel doble odio, dato elemental de todos conocido. Asimismo simplifiqué el proceso en el estadio que corresponde al tránsito de la monarquía a la república. Es lo más probable y esto ya no es elemental ni mucho menos, que entre la expulsión de los reyes y la plena y formal constitución de la nueva forma de gobierno se hiciese toda una serie de ensayos con magistraturas de ocasión, una de ellas tal vez la que los romanos, precisada con ciertos requisitos, iban a llamar «dictadura». Otra, como indiqué días pasados, debieron de ser los pretores—*praetores*.

Recordemos de la lección anterior que el Estado y su jefe pasan en Roma por tres etapas distintas: en la primera, el Estado, es decir, el ejercicio del poder colectivo público con anuencia de la sociedad, no existe aún de modo permanente sino solo con intermitencias, en las horas de la dificultad y del peligro, en que surge espontáneamente un jefe o caudillo, para desaparecer apenas terminada la hazaña: es el «imperator» o emprendedor ocasional. Este jefe no lo es por ningún derecho, porque no hay derechos; no lo es por ningún título legítimo, porque no hay legitimidad. *Jefe del Estado, pues, lo es entonces cualquiera.* Esto rogué que procurasen retenerlo para lo que van a ver al final de la lección de hoy.

En la segunda etapa la función estatal se hace estable y por eso merece ya hablarse de Estado y llamarlo así. Su jefe es el rey o *rex*, el cual lo es porque le ha sido otorgada la *gracia* mágica de hacer eficaces los ritos, sin los cuales no puede vivir el pueblo, porque ellos, los ritos, desvían la ira de los dioses o aseguran su favor. Y los dioses, todos los dioses, incluso el Dios del cristianismo, tienen siempre dos aspectos: uno es terrible, por su poder y su ira, en el sentido estricto del vocablo es tremendo, es el *mysterium tremendum;* otro, inversamente, es infinitamente seductor, benévolo, encantador, fascinante; es el *mysterium fascinans*. De suerte que pertenece a la idea misma de divinidad, del Dios, el carácter dual de ser hostil y favora-

ble, adverso y proverso. Con su enérgico y torsionado decir, San Agustín clama ante Dios al sentirse en su presencia: *Et inhorresco et inardesco.* «Me espantas y me exaltas; me horrorizas y me hechizas.»

El pueblo romano creía, con creencia total común, esto es, colectiva, en una imagen del mundo y de la vida según la cual en la sangre de ciertas familias reside y se perpetúa la gracia mágica, esa gracia mágica que hacía eficaces los ritos, y por eso el rey, que es ante todo sumo sacerdote, *rex sacrorum*, rector de los sacrificios, es el jefe del Estado con un preciso derecho y título legítimo. Este título legítimo proviene de la gracia de Dios; es el rey por la gracia de Dios. Esta legitimidad primeriza es la única pura, compacta, saturada y ejemplar. Fundado en ella, el rey ejerce el *imperium* teniendo siempre a su vera, como parte integrante del mismo, al Senado, la asamblea consultiva formada por los antiguos *reges* de las tribus, es decir, por los jefes de las gentes, *patres*, o parentelas o clanes más antiguos, respetados y poderosos.

En la tercera etapa, merced a muy concretas y azarosas circunstancias, los romanos no tienen más remedio que suprimir la monarquía, mas no por ello suprimen esa primaria y más pura legitimidad. Antes al contrario, procuran conservar de ella todo lo que pueden. La autoridad real pervive en la *auctoritas patrum*, en la autoridad del Senado, que sigue siendo el auténtico Estado romano. Pero los tiempos han creado una nueva Roma al lado de esa tradicional del Senado, el cual, por lo demás, pervive con un vigor mayor que nunca durante los primeros siglos de la República.

Aquella vetusta Roma estaba integrada por hombres que, real o ficticiamente, provenían de un progenitor que era justamente el jefe de aquellas *gentes*. Eran grupos consanguíneos, eran la Roma que venía de un inmemorial y como divino pasado. La nueva Roma es otra cosa muy distinta; la mayor parte de sus ciudadanos son hombres nuevos; no tienen conexión alguna ni consanguinidad con ninguna de esas *gentes* o viejas familias, sino que simplemente están allí, cada cual por sí.

Oigamos a Fustel de Coulanges: «Roma —se refiere a esta nueva— era la reunión de doscientas o trescientas familias, alrededor de cada una de las cuales se agrupaban millares de hombres.» Por si alguno de ustedes busca esta cita de Fustel advierto que no está en *La cité antique*, sino en su *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, primer tomo, único creo publicado, sobre *Les origines du systeme féodal*, pág. 2. Es también un libro clásico. Noten de paso que con deses-

perante monotonía, una y otra vez en la historia, se ha hablado en pro o en contra de las «doscientas familias».

Las viejas familias seguían siendo el auténtico Estado y por ello se agrupan en torno a ellas estos hombres, buscando amparo social y legal; son las «clientelas». El cliente debe a su patrono o patrón el deber de *obsequium*, que quiere decir acompañarle por la calle, seguirle dondequiera que va, ser su secuaz y auxiliar para cuanto haya menester; es decir, que *obsequium* no significa sino secuacidad. Y aquí reaparece una vez más aquel sentido que encontrábamos en la idea romana de *societas* a través de *socius*, como *socius* viniendo de *sequens*, el seguidor o secuaz. En el francés se conserva aún un poco del sentido latino, pues *obsèques* es reunirse en torno al difunto, seguirle hasta el cementerio—lo que nosotros decimos exequias.

Los malos usos de la vida intelectual española me obligan a la inelegante observación de que tanto esta conexión de *obsequium* con *societas*, como ese sentido de *societas* y, parejamente, toda la historia esquemática de la evolución de las instituciones públicas de Roma hecha en las lecciones anteriores, salvo los hechos tópicos, son completamente nuevos en la ciencia histórica. Y esto merece ser subrayado para que sirva de estímulo a los estudiosos al ver cómo, aun sobre uno de los temas más trabajados que en historia existen —la evolución del Estado romano—, caben interpretaciones totalmente nuevas y luminosas. Y para compensarles de tan horripilante inelegancia, voy a contarles a ustedes un cuento de toreros, ya que la tarde está de toreros, en el cual aparece graciosamente acusado el contraste entre lo que para los latinos significaba «obsequio», una de las cosas más importantes en la historia de Roma y, por tanto, en la historia del mundo, y lo que para nosotros significa. La cosa acontece en Sevilla, donde hay un torero apodado «Lentejica», tan malo que no logra ningún contrato y, consecuentemente, pasa las más crudas hambres. Un día ciertos señoritos sevillanos, compadecidos de él, quieren convidarle a comer para que por una vez el hombre lo haga a su gusto y se harte a su sabor. En efecto, lo hace tan bien que sufre una indigestión y muere de ella. Una vez enterrado, alguien puso en la lápida de su tumba esta inscripción: «Aquí yace "Lentejica". Murió de un obsequio» (1).

Este obsequio es muy distinto del *obsequium* o secuacidad que,

(1) Así, al haber referido este chascarrillo, que humilla mi lección, restándole dignidad, cumplo cristiana penitencia por la horrible pedantería en que, si bien forzado, acabo de caer.

al agrupar a miles de clientes en torno de unas cuantas personas, hacían de ellos verdaderos ejércitos civiles permanentes dentro de Roma. Porque la Roma republicana no fue nunca como nuestras naciones desde hace más de dos siglos, una masa homogénea de individuos en relación igualmente directa con el Estado, sino que esos miles de hombres en Roma estaban corporizados espontánea y casi extrajurídicamente en esos grupos de clientela, formando algo así como múltiples ciudades heterogéneas dentro de la ciudad, en contienda y tensión perpetua entre sí.

La unidad de la vida romana, que ha sido la más sólida conocida, no fue una unidad regalada, inercial, sino unidad ganada, lograda precisamente por el entrechoque del formidable dinamismo y ánimo pendenciero de esos grupos sociales; fue unidad de equilibrio de fuerzas; por tanto, de compromiso. Claro está que lo que daba más solidez a esta unidad de los contrincantes era el *consensus*, aquella creencia total común en cierta concepción de la vida y del mundo y, además, la resolución en todos de que pasase lo que pasase en sus contiendas y discusiones, siempre Roma subsistiese, siempre Roma triunfase y siempre ellos siguiesen siendo romanos. Si no se tienen en cuenta estos supuestos, en apariencia contradictorios, no se puede entender bien la historia romana.

En Roma, sobre todo originariamente, todo sabe y huele a pelea y pendencia. La vida es bronca. Recuerden que los testigos ante el juez de un proceso significaron primariamente los que acompañaban al querellante para prestarle su sostén, y como en Roma nada es de broma, porque carecían de humorismo los latinos, sostener quería decir, al menos primitivamente, andar a puñetazos con los testigos del otro querellante. Representaban, pues, entre los dos litigantes la fuerza tercia, los terceros en la discordia. Y este significado, más o menos bronco, perdura en palabras de nuestro mismo idioma, como, por ejemplo, «contestar», que para ellos significa contraponer frente a frente los dos grupos de testigos, y más claro aún es el sentido violento en la palabra «detestar», que significa simplemente expulsar a uno de los testigos, lo cual no es verosímil que se hiciese, al principio, con meras zalemas.

Esta nueva Roma de la plebe muchedumbrosa, que ya no es la vieja Roma sacral del Senado, correspondía a las nuevas necesidades que la evolución colectiva, por el crecimiento de la población, las conquistas de su ejército, el aumento de tráfico agrícola, comercial e industrial imponía. En este primer enriquecimiento, y lo llamo primero porque le van a seguir otros, que no ha de entenderse solo

económicamente, sino referido a la vida total, por tanto, a cuanto los hombres pueden hacer y pueden tener, encontramos la fuerza que va a transformar a Roma. Llamo, pues, formalmente riqueza o enriquecimiento al hecho de que el hombre se halle ante posibilidades de vida superabundantes en comparación con las que tenía antes, y le doy este nombre de que acaso algún día les exponga la historia, ya que tienen un complicado pero enormemente sugestivo desarrollo etimológico y lingüístico, que se puede resumir, en definitiva, en que el sentido propio y primario de «riqueza» no se refiere a lo económico, sino precisamente a la riqueza de la vida total. El sentido económico es secundario y derivado. Vaya esto dirigido a los amables economistas que me están escuchando.

Por ese enriquecimiento del presente comienza este a formarse como algo nuevo frente y contra el pasado tradicional. Resulta un engrosamiento o enriquecimiento de posibilidades de vida, de modos de conducirse y de cosas a tener, que, naturalmente, aleja, como algo enormemente inferior, todo el repertorio vital del pasado. Tiene ese enriquecimiento, esa forma de vida más abundante frente al pasado la enorme ventaja de que carece de consagración. Son ideas, cosas, conductas, usos que han ido surgiendo, hoy uno, mañana otro, pero que son meros, nudos y crudos hechos; pero son a la vez, diríamos, material y técnicamente más variados, abundantes, satisfactorios y eficaces que los antiguos. Constituyen, pues, un programa de existencia enormemente más nutrido que el anterior. En definitiva, lo mismo que ustedes, si no hoy, pocos años hace, podían tener y hacer innumerables más cosas que podían tener y hacer los madrileños del tiempo de mi adolescencia.

Son, en suma, nuevos modos de vida que se diferencian y en parte se oponen a los viejos y tradicionales. Los romanos se dan clara cuenta de esto. Quiero decir que perciben que han entrado en un modo de existencia, en una forma de existencia que es de nuevos modos, por tanto, *mod-erna*. Por una casualidad que acaso tenga explicación y que debieran indagar los latinistas, no llamaron, desde luego, con este adjetivo a la cosa los latinos. Porque *modernus* no aparece, que yo sepa, hasta la baja latinidad, en el último escritor propiamente latino, que fue Casiodoro. Mas lo que parece indudable es que a todo pueblo le llega un momento en el cual descubre la *modernidad invasora* de su vida frente a la *tradicionalidad legítima* de la antigua. Toda modernidad es ya comienzo de ilegitimidad y de inconsagración. Porque, como he dicho, es mero engrosamiento del presente que, al hacerse más nutrido, deja chico al pasado, lo comprime,

amenaza con desalojarlo, incluso en el caso de los romanos, que fueron un pueblo superlativamente conservador.

Esto de que modernidad sea por sí germinante ilegitimidad e inconsagración puede no gustarnos a muchos, pero aquí no hemos venido a exponer impertinentemente nuestros gustos privados, sino a intentar averiguar lo que *son* —gústennos o no— las cosas. Parece mentira, señores, que los historiadores, y no me refiero a los españoles, sino a los extranjeros, no hayan advertido nunca los efectos profundos que esto que he llamado enriquecimiento produce en la vida humana y, por tanto, en la realidad histórica, sino que se hayan contentado, como no podían por menos, con anotar sus efectos superficiales. Pero es este tema de altísimo bordo y en sumo grado apasionante, del cual necesito huir lo antes posible porque si no nos vamos a quedar a vivir en él hasta fines de marzo, cuando menos.

Ello es que enriquecimiento significa modernidad y que modernidad es germinante ilegitimidad, vida sin firmes sacramentos. Pero si modernidad significa la vida sin sacramento, tiene evidentemente otras ventajas sobre la legítima, puesto que acontece de manera inexorable que triunfa muy pronto sobre la tradicionalidad legítima. Estas ventajas de la modernidad son limitadas a su vez por nuevas desventajas. De todo lo humano puede decirse que es, a la vez, natal, porque algo nace y se crea en ello, y mortal o fatal, porque lleva dentro de sí su congénito veneno y la causa de su propia exterminación. Si alguien no quiere aceptar jovialmente este destino ineluctable, que pruebe a ser un mineral o, si puede, a ser un ángel. La desventaja, el morbo que lleva consigo el enriquecimiento de la vida íntegra de un pueblo es una y misma cosa con las causas que la originaron, que originaron la modernidad. La vida de un pueblo se amplía, complica y enriquece al mismo tiempo que va entrando en contacto cada vez con más pueblos distintos de él, con otros modos de existencia divergentes del suyo. Cae en la cuenta, en forma intensiva, de que hay, en efecto, otros modos de ser hombre distintos del único que él practicaba y conocía, el suyo, el tradicional, el inmemorial. Todo hombre, como todo pueblo, comienza creyendo ingenuamente en su primitivo aislamiento —que no necesita ser total; basta con que sea normal—, comienza creyendo que él es la humanidad, por tanto, que él es lo humano. De aquí ese instante crítico, por el que toda vida individual atraviesa, en que el «yo» que cada uno es descubre de pronto el «tú»; es decir, a alguien que creíamos ser idéntico en todo al «yo» que nosotros somos, y que de pronto se revela como una humanidad, como un modo humano distinto por

completo del nuestro; alguien que tiene la audacia de no ser «yo» y se empeña en ser «él»: ése es el «tú». Esto nos causa una profunda herida y por el hueco que esa herida deja en nosotros quedamos ya abiertos para siempre a la infinita diversidad de lo humano, que D'Annunzio loaba: *Laudata sii, Diversita delle creature, sirena del mondo.*

Pero ahora no se trata de vagas sugestiones poéticas, sino de un concepto rigoroso en el sistema del pensamiento histórico. La vida de un pueblo en cada una de sus etapas puede caracterizarse por una de estas dos actitudes: una, estar abierto a otros modos distintos de ser hombre diferentes del suyo; otra, no diré estar cerrado, porque sería impropio, pero sí estar sumergido en su propio modo de ser, atento solo a él; en suma, absorto en sí mismo. Esto nos proporciona una categoría dual histórica, cuyos dos conceptos se contraponen: el de abierto y el de absorto. Por razones abstrusas, y por ello inoportunas aquí, toda categoría o concepto sobre la realidad humana tiene que ser una magnitud escalar. No se asusten ustedes; no digo nunca nada que no pueda ser entendido. De otra manera faltaría a ese proyecto que acabo de enunciar al principio. La cosa es sobremanera sencilla y hasta perogrullesca.

Quiero decir que la realidad a que ese concepto se refiere, aun siendo efectivamente esa realidad que es, tiene, en unas y otras veces, mayor o menor plenitud en sí misma. Esto nos explica que si repasamos las cosas que cada época ha dicho de sí misma nos encontramos sorprendidos con que muchas de ellas son siempre las mismas. Por ejemplo, probablemente no habrá habido una generación humana, desde que existen civilizaciones y se inventó el dinero, en que sus individuos longevos no hayan vivido la experiencia de que durante su tiempo, por tanto, en el espacio de cincuenta a sesenta años de su vida, «el dinero había cambiado de manos». Probablemente cada vez que esto se ha dicho era verdad; pero en cada una lo era con una intensidad o saturación diferente y en algunas acaeció en dosis máximas, y entonces aquellas palabras, «cambiar el dinero de mano», adquieren un sentido plenario, ejemplar, saturado y prototípico. Esto hay que aplicarlo a todos los conceptos generales de la historia, y ello nos permite formar en la historia de cada pueblo una escala del fenómeno «cambiar el dinero de manos». Y lo mismo podríamos hacer con cualquier otro orden de la realidad histórica: una escala en la que a cada época corresponde un coeficiente mayor o menor.

Pues así, en su categoría dual, absorto y abierto, tienen sentido plenario, pero tienen otros sentidos más débiles y debilitados. Un ejemplo hará ver todo esto con mayor claridad:

Hasta la primera guerra púnica, que concluye en 241 antes de Jesucristo, Roma vive completamente absorta en sí misma, sumergida en sus tradiciones, en sus usos inmemoriales y, por tanto, con fe intacta y maciza en su concepción de las cosas todas del mundo. En este caso primero tenemos un ejemplo de cómo «absorto» vale en su sentido máximo. Después de la primera guerra púnica Roma se abre a lo extranjero, divergente y otro que ella, pero esta abertura fue, por lo pronto, muy módica, muy relativa. Solo durante la segunda guerra púnica, que termina en 202 antes de Cristo, y, sobre todo, cuando pocos años después se decidieron los romanos a declarar la guerra a Perseo, rey de Macedonia, lo cual trae consigo la conquista de Grecia, empapada de antigua y refinadísima cultura, es cuando Roma se abre de un modo plenario a lo extranjero y diverso. El general que venció a Perseo fue Paulo Emilio, padre de Escipión Emiliano, quien era entonces un adolescente, pues tenía unos dieciocho años. No obstante, su padre lo hizo asistir a los combates y allí trabó amistad inmarcesible con el gran historiador Polibio, que este en su libro tan minuciosamente nos describe.

Aunque sea metiendo aquí la cuña de un paréntesis, conviene advertir —consecuencia de lo últimamente dicho— que un pueblo no solo está absorto en los primeros tiempos de su historia, cuando vive o vegeta prácticamente en un casi radical aislamiento, sino que puede volver a estarlo una y otra vez a lo largo de su historia, si bien en sentido ya más limitado y reducido. Por ejemplo, España, que en el siglo XVI está abierta a todos los vientos y hasta corporalmente se halla por todo el planeta, por casi todo el mundo, en la primera mitad del siglo XVII comienza a ensimismarse, de modo muy extraño, durante el reinado de Felipe IV. Este hecho, en parte, es perfectamente normal porque, aunque no lo hayan advertido los historiadores, todas las naciones de Europa, por razones constitutivas y fisiológicas en la evolución de un pueblo, hacen entonces cosa parecida. Pero el fenómeno fue respecto a España mucho más sorprendente porque esta estaba en todo el mundo y seguía estando oficialmente en el inmenso orbe de su Imperio, y entonces ese fenómeno consistió en una repentina y extraña retirada o retracción desde la inmensa periferia imperial al centro del mundo español, a la reciente Corte de España, a Madrid.

Yo no puedo ahora enunciar a ustedes rápidamente las causas de tan extraño fenómeno, aparte de esas generales que hacen en algún modo normal la parte normal que tiene todo. No puedo siquiera describir con algunos rasgos el aspecto que tuvo este fenómeno.

Lo único que puedo recordar son las palabras de Felipe IV a los corregidores de Madrid, diciéndoles: «Arrojad a palos de la Corte a los nobles para obligarles a que asistan al ejército de Extremoz.» Es decir, al ejército que estaba en la frontera de Portugal, que en aquellos días se estaba perdiendo para la Corona de Castilla. Claro es que Felipe IV era el primero en vivir absorto dentro de su Madrid, lo mismo que sus nobles. Ni que decir tiene que esa deserción no provenía de ninguna mengua en el coraje de los nobles, porque esos mismos nobles que eludían asistir al ejército de Extremoz en aquellos días se estaban entre sí dando de estocadas por la sonrisa vagabunda de una comedianta. Otra ceguera de los historiadores —y ahora son los españoles— es el no haber advertido la importancia enorme que ha tenido, en dos momentos de la historia de España, el garbo de nuestras comediantas.

Entonces se produce un hecho decisivo, distinto al que aludí cuando hablaba de las corridas de toros, pero que está en conexión con él; se produce el hecho que va a ser decisivo para la historia de España y que llega hasta nuestros días. Y es que España no se contenta con quedar absorta en sí misma de modo parecido a como por aquellos tiempos lo hacían las demás naciones, pues se trata de algo natural, fisiológico, que se produce en cierta edad de todo pueblo, sino que la absorción se exageró hasta convertirse en hermetización; España se hizo, por vez primera, hermética hacia el resto del mundo, incluso de su propio mundo hispánico. Es lo que yo llamo «tibetanización» de España, que entonces acontece; concepto que debe entenderse también como magnitud escalar: el sentido plenario de este término solo se da en el Tibet, pero el caso es que dentro de Occidente ningún otro pueblo ha demostrado como el español esa tendencia a retraerse y absorberse dentro de sí mismo, en la cual, por haches o por erres, siempre recae.

Veamos otro ejemplo que servirá para agotar estos brevísimos minutos que nos quedan, en que la absorción es mucho más próxima a nosotros, pero menor en intensidad. (No pensaba decirlo, pero veo que para continuar la parte principal de la conferencia me falta tiempo.) Es la absorción que sufría España en los tiempos de nuestra adolescencia, y me refiero a la de los viejos que estamos aquí, porque yo no tengo la exclusiva. Pues bien, en esa España de 1880-1895 a Madrid no le interesaba nada del resto del mundo. Vivía solo atento a sí mismo. Ni siquiera físicamente el buen madrileño iba más allá de las Ventas, Carabanchel o Puerta de Hierro. Sobre esto podría dar datos verdaderamente curiosos. Madrid estaba absorto en sí

mismo, vivía de su propio jugo; se nutría de su propia existencia, gozaba de sí mismo y, hay que decirlo, se relamía a sí mismo. Es el Madrid absorto, conservado maravillosamente en esa obra —por otra parte, admirable logro estético— que se llama *La verbena de la Paloma*. Comprendan ustedes que si alguien se pregunta cómo es posible que se haya producido una obra así es menester suponer a una ciudad que está exclusivamente atenta a la vulgaridad cotidiana de su existencia y, por tanto, nada de lo que en esta acontece y a esta afecta le pasa desapercibido, y que por eso no se contenta con que esa realidad sea la realidad que es, sino que la heroíza, la magnifica, la idealiza, es decir, la convierte en mito y en leyenda. De aquí que aquel Madrid de mi adolescencia y de algunos otros que veo, que era mísero y pobre en comparación con el posterior, fuese en otro sentido delicioso, porque estaba lleno de figuras fantasmagóricas, legendarias, mitológicas que andaban por las calles. Si yo ahora pronuncio el nombre del doctor Garrido, un popularísimo boticario que contribuyó, con la figura de otro boticario de barrio, a crear la del personaje de *La verbena de la Paloma*, que intenta distraerse con unas chulaponas —y noten el hecho de que una ciudad sea capaz de convertir en personaje mitológico a un pobre boticario de barrio; esto hay que explicarlo—; si yo pronuncio el nombre del doctor Garrido y el del perro *Paco*, que todos los madrileños conocían, sin dueño, errante por las calles, que poseía el don extrañísimo de averiguar en qué restaurante de Madrid, cada día, se daba un banquete y acudía a él certero y puntual, se comprenderá que Madrid estaba lleno de mitos y leyendas. Es decir, que aquel Madrid absorto, porque era absorto, tenía alma colectiva. Solo cuando un país o una ciudad están absortos en sí mismos tienen alma, se entiende colectiva. Y, en cambio, el Madrid posterior, infinitamente más rico y más vario, es más o menos un Madrid desalmado, incapaz de crear mitos ni leyendas. Aquel Madrid no podía dejar que nadie fuera solo realidad, sino que era siempre, además, mito, leyenda, fábula y quimera.

Esto, señores, creo que nos hace ver con cierta evidencia lo que significa esta contraposición de conceptos que yo considero importantísima en la historia: la vida como vida absorta en sí misma y la vida como vida abierta a lo extraño. Al parecer, hemos perdido tiempo con estos ejemplos, pero la verdad es que lo hemos ganado, porque el próximo día vamos a ahorrar muchas palabras al poder yo exponer a ustedes toda la última etapa de la evolución del Estado romano, que procede, en súbito enriquecimiento, de una ampliación, modernización e ilegitimación de la vida colectiva.

VIII

La riqueza y el origen de la razón.—Modernidad e ilegitimidad.—Los ejemplos españoles.—El tránsito de Roma: de la vida absorta a la vida abierta.—(El Derecho; el intelectual; el profeta Amós).—La «intoxicación» por la victoria, el estoicismo y el dios Sol.—Las guerras civiles.—El Estado imperial.—El primer remedio a la «ilegitimidad».

SEÑORES, el otro día me quedé con media lección dentro, lo cual para un profesor, en general para un orador, es un estado bastante embarazoso, algo así, barrocamente dicho, como quedarse embarazado a medias por no haber podido emitir más que la mitad de la criatura. Ello fue lamentable porque impidió que contemplasen en un solo golpe de vista, desde su principio hasta su fin, la evolución del poder estatal, del poder supremo en Roma, y esa contemplación era tanto más imprescindible cuanto que solo al llegar al sorprendente final se llena de sentido en forma súbita todo lo precedente.

Aparte la querella con ciertos comportamientos periodísticos y el toque de clarín, que me importaba mucho más contra el aldeanismo reinante en buena parte de la vida intelectual española, necesitábamos elaborar ciertas categorías históricas sin las cuales no se puede entender el advenimiento del Imperio romano, por una parte, y los tiempos que estamos viviendo, por otra. Obtuvimos, creo, un esclarecimiento, en primera aproximación, de una serie o tríptico de conceptos: enriquecimiento; modernidad; ilegitimidad germinante. Definí formalmente el enriquecimiento o riqueza como aquella situación característica en que el hombre se encuentra ante posibilidades de su vivir superabundantes, excesivas en comparación con las que tenía antes. Apenas desarrollé el contenido que va dentro de esta definición; me limité a hacer notar que el enriquecimiento, la riqueza no se refiere aquí exclusivamente, ni siquiera principalmente, a lo económico, sino que retrocediendo al significado más antiguo de la palabra, el cual fue descubierto primero por el inmenso Leibniz, a pesar de que en su tiempo apenas nadie se ocupaba de

semántica ni de etimologías; la palabra riqueza, digo, va referida a la abundancia de posibilidades en todas las esferas de la vida. Incluye, pues y muy principalmente, el cambio radical que representa para un hombre pasar de no conocer más modo de pensar que el suyo tradicional, por tanto, de estar atenido ingenuamente a él con incuestionada fe, a descubrir y tener presentes otros varios y muy distintos, ante los cuales se encuentra como ante un teclado de posibilidades, de posibles modos de pensar o de ideas entre las cuales puede y tiene que elegir por sí mismo. Mientras en la vida en régimen de tradicionalidad el hombre no elige por sí mismo su modo de pensar y de conducirse, sino que lo recibe automáticamente del pasado y vive empujado por una *vis a tergo*, al enriquecerse su vida no tiene más remedio que elegir por su criterio propio individual cuál de esas posibilidades va a adoptar y hacer suya.

He ahí sucintamente enunciado el origen de eso que se llama vagamente razón y racionalismo. La razón nace de verse el hombre obligado a elegir por su propia, personal cuenta y riesgo entre esas múltiples posibilidades de modos de pensar, de hacer, de ser, a fin de convertir una de ellas en suya, y en la cual va a embarcar momentánea o continuadamente su vida. En la creencia, el hombre no elige su modo de creer ni de pensar, sino que, por el contrario, está desde luego sumergido en su fe, sin que sepa por dónde ha entrado en ella ni ocurrírsele querer salir de ella. Su creencia ni siquiera le parece creencia, sino que le parece la realidad misma. Por eso la fe es tan firme, es lo firme, es el firmamento. En cambio, la razón es constitutivamente titubeo, vacilación, duda ante ese teclado de múltiples posibilidades de pensamiento, y por eso es incuestionablemente menos firme que la fe. Pero no obstante —conste— eso no quiere decir que no posea sus peculiares ventajas y, sobre todo, que, ventajosa o no, venturosa o deplorable, no constituya acaso —yo no afirmo ahora nada— el destino inevitable del hombre. Quiero decir que acaso el hombre está condenado a la razón; por tanto, a una tarea siempre incompleta, siempre infirme, siempre menesterosa de ser recomenzada de nuevo, como Sísifo tenía siempre que volver a subir a la cima de la montaña el peñasco que eternamente volvía a rodar hasta el valle. Donde conviene advertir, según ya Nietzsche recalcó, que Sísifo es el vocablo griego más arcaico que significa el auténtico sabio, diríamos el genuino intelectual. En efecto, Sísifos es sí-sifos, es só-sofos, por tanto, ya casi «filó-sofos».

Y ahí tienen cómo sin darnos grandes aires hemos aclarado por vez primera un poco, ciertamente un poco, pero al fin un poco,

nada menos que el origen histórico de la razón humana, el cual consiste en que el hombre, quiera o no, se encuentra en cierta época de la historia desintegrado o desarticulado de la ciencia total común reinante en su pueblo y obligado a elegir su propio pensar por sí mismo, por su personal cuenta y riesgo, y para elegirlo no tiene más remedio que decidirse, y para decidirse necesita tener motivos que le decidan, y esos motivos son lo que solemos llamar razones.

La desventaja, el morbo que lleva dentro de sí el enriquecimiento es —dije— una y misma cosa con las causas que lo originaron. Al ampliar un pueblo su vida no tiene más remedio que ponerse en contacto con otros. Halla ante sí modos distintos del suyo y esto le obliga a un cambio completo de actitud.

Hasta la segunda guerra púnica vemos cómo Roma estaba atenida a su modo tradicional de pensar y de ser y cómo durante esta comienza a cambiar. Y ese encuentro con otros modos de ser distintos del tradicional, unido a las necesidades que el crecimiento propio acarrea, trae consigo que el pueblo entre en una forma de vida de nuevos modos, esto es, «moderna». Modernidad es, pues, enriquecimiento, y viceversa; pero esa vida moderna, que material y técnicamente es más eficaz que la antigua, ha sido creada fuera y aparte de la creencia firme, compacta, consagrada, en la cual se fundaba la pura legitimidad del pasado inmemorial, y es, por tanto, un vivir sin firme sacramento. Modernidad es enriquecimiento, pero es también por sí y sin más germen de ilegitimidad.

Con toda modernidad empieza siempre —bien patente está ante nosotros— la lucha entre lo eficaz y lo legítimo.

Junto a esta serie de conceptos, cada uno de los cuales lleva al otro —enriquecimiento, modernidad, legitimidad— expuse otra pareja de nociones —la de absorto y abierto— definitoria de otras actitudes que en la vida de un pueblo adopta este, o en él se presentan, y que son —dije— magnitudes escalares; es decir, que toda categoría o concepto general sobre realidades humanas tiene o un sentido plenario, ejemplar, saturado y prototípico, o varios sentidos más tenues y relativos.

Así, Roma vivió absorta en sí misma hasta la segunda guerra púnica, y, en cambio, en el año 168 a. de C., al vencer a Perseo, rey de Macedonia, y conquistar Grecia, no tiene más remedio que entrar en una vida abierta—abierta a lo otro que ella. En aquella guerra participó aún adolescente Escipión Emiliano, que nació el año 185 a. de C. Y ahí tienen la razón por la cual al construir el esquema de la evolución pública de Roma, elegí la fecha del año

190 a. de C. como central o divisoria en los tiempos y vicisitudes de Roma. Mi intención era —y es lo que voy a intentar hoy— mostrar cómo Roma pasa de esa vida absorta a esa nueva forma de vida abierta que empieza en esas fechas, en torno al año 200 antes de Cristo. A este propósito convino que viésemos claro el modo opuesto de vida, la vida como vida absorta, y esto me llevó a presentar dos ejemplos, bien que ya en sentido más relativo, de ese vivir absorto. Uno de ellos —ambos dentro de la modernidad misma—, al comienzo de esta, y otro al acabar la modernidad; por tanto, a fines del siglo XIX, con lo cual he dicho dos cosas: una, que si bien un pueblo no puede plenariamente vivir con vida absorta más que en su época arcaica, en que está prácticamente aislado, puede, no obstante, volver, en sentido menos intensivo, a absorberse una y otra vez a lo largo de la historia; y otra, que, por lo visto, ha acabado para los pueblos de Occidente la modernidad y estamos ya en otra edad a la cual hoy no voy ni siquiera a bautizar.

El primer ejemplo consistió en asistir al cambio sufrido por España cuando de estar en el siglo XVI abierta a todos los vientos y a todos los mundos pasa a absorberse inesperadamente en sí misma en la primera mitad del siglo XVII, reinando Felipe IV. En parte, hice constar, este fenómeno es normal por aquellas fechas en todas las naciones del continente, y esto da a entender que se trata de una fase fisiológica natural, saludable e inevitable en la evolución de esas naciones. Cada una de estas lo ejecutó más o menos intensamente y de un modo distinto, el cual con gran facilidad podríamos diagnosticar y definir mediante una serie de atributos diferenciales que nos haría ver la figura peculiar que esa absorción, en el siglo XVII, adoptó en cada una de ellas.

La vida interior de cada nación llegó en aquel momento a suficiente plenitud para que su figura y perfil propios se hiciesen claros, y esto llevó a que cada una de las naciones se descubriese a sí misma, cayese en la cuenta de su propia peculiaridad frente a las demás. Esto hizo que retrocediese su atención hacia dentro de sí misma, se complaciese en sus propios modos, se enorgulleciese de ellos. Por primera vez, creo —pero personas que conocen mucho mejor la historia de España y la general de esta época podrán confirmármelo o rectificármelo—, por primera vez, creo, se empezó a decir con frecuencia «nuestros poetas», «nuestros sabios», «nuestros capitanes», «nuestros ejércitos». Cada nación se sentía ya orgullosa de sí misma. Ser nación elévase a una nueva potencia y comienza a ser «nacionalismo», lo cual no quiere decir «nacionalismo político». (Ya veremos

cómo todo esto es utilísimo para afrontar la idea de nación que tiene Toynbee.) No sé si en las historias de la literatura se ha acentuado debidamente el hecho paradójico de que precisamente en este comienzo del siglo XVII, en torno a 1600, por lo tanto, cuando el Humanismo, creado en el siglo XV, propagado en el XVI, ha llegado a empapar todas las capas cultas del cuerpo social de cada nación, sea justo el momento en el cual, frente a ese Humanismo que representaba el proyecto de una literatura universal sobre la base de un universal latín, broten, de pronto, de modo consciente y firme justamente las literaturas nacionales, por tanto, exclusivas, diferenciales y particularistas, lo cual no quiere decir que estas, una vez iniciadas, no se influyan recíprocamente. Es una paradoja de gran interés sobre la cual debían insistir los historiadores.

Pero el hecho es que el fenómeno se produjo en España, a pesar de ser en ciertas dosis normal, con carácter sorprendente. Por dos razones: Primera, porque España había estado, estaba aún oficialmente en todo el mundo, seguía mandando en el mundo y, *velis nolis*, tenía que sostener siete u ocho ejércitos a la vez en todas las brechas del Imperio. Y segunda, porque realizó esta absorción de un modo extremo, llamaríamos extremista. Pasma y apena asistir a esta repentina retirada o retracción de los ánimos, de la atención, de los afanes, desde la inmensa periferia del Imperio a su centro nacional, a su reciente Corte, a Madrid. Y nos parece ver aflojarse las garras del águila imperial, como afanosa de soltar la presa. La forma española, el modo español de absorberse entonces en su pueblo fue, pues, no simple absorción, sino esta en grado sumamente pronunciado; fue hermetización, y esto es lo que he llamado el otro día la «tibetanización de España»; término que no sé por qué empezó a preocupar a las gentes y se discutió en los periódicos, cuando yo creía que la idea que expresaba era algo más o menos consciente en las mentes de todos los que han leído un poco de historia de España.

El otro ejemplo se refiere a otro grado menor en el absorto vivir, pero que es más claro por hallarse cerca de nosotros, es la vida madrileña inmediatamente anterior a 1898. Traté de hacer ver cómo, salvo pequeñísimos grupos que leían a algunos escritores franceses y, claro está, algunas individualidades, como Valera y alguna otra, que conocían ya bien la ciencia alemana y por eso precisamente eran excepcionales, para aquel Madrid —como entidad colectiva— no existía nada del Universo más allá del extrarradio y vivía vuelto hacia su propia intimidad, sumergido en ella, gozándose en ella. Una intimidad que era casi siempre vulgar y cotidiana, porque

Madrid entonces era en todos sentidos muy pobre. Y, sin embargo, esas míseras realidades de su vida vulgar, de puro atenderlas y vivirlas, lograba que fuesen, además, leyendas y mitos de sí mismo. De aquí la nueva paradoja de que, aun siendo incomparablemente más mísero y mezquino que el Madrid de hoy, era, sin embargo, su vida más llena, porque en ese balance último que automáticamente hace siempre la vida y que es para ella lo decisivo, la ganancia resultaba mayor que la de ahora, porque si hoy hay muchos más habitantes en Madrid y cada uno de ellos goza de un repertorio mayor de posibles cosas a hacer y tener, en cambio aquel Madrid, como entre colectivo, tenía, diríamos, «más gente», empleando la palabra en el sentido en que la usamos cuando, por ejemplo, decimos de alguien: ese hombre es «gente». Esa «gente» que hacía tan llena la vida de Madrid eran los personajes y situaciones legendarios, desorbitados, magnificados, estilizados. Es decir, que la vida estaba llena de mitos. Y eso que se suele llamar, sin la menor idea controlable de lo que significa, «alma colectiva» —como en un futuro curso espero hacer ver a ustedes— consiste precisamente en un tesoro de mitos esencialmente consabidos; esto es, que todos los saben y juntos los viven. Solo los pueblos absortos, de vida confinada y vueltos hacia dentro tienen calor y temperatura interior bastante para caldear e incandescer a la nuda y sórdida realidad que las cosas son siempre por sí, transfigurándolas en la fulguración de lo mitológico. Por eso cuando yo el otro día pronuncié los nombres del doctor Garrido y del perro *Paco* es seguro que en los viejos que me oyeron y en algunos que no lo son tanto se encendiesen las niñas de los ojos. Y sería un error y una trivialidad atribuirlo simplemente a que yo aticé yertas memorias de su adolescencia. No. Ese fuego en los ojos lo ha suscitado siempre lo que no era solo realidad, sino que era, además, leyenda, mito, fábula y quimera. Por lo tanto, el mismo efecto, salvo el grado y la dignidad, que producían en griegos y romanos de la época absorta oír nombrar a Esculapio y al can Cerbero, de quien en la ciudad de los mitos es nuestro perro *Paco* el humilde convecino proletario. Sí; los mitos madrileños de esa época son predominantemente cómicos, burlescos y —forzoso es decirlo— hasta con un ligero tinte canalla. Recuerden la increíble genialidad que representa la impresión —genial por lo inesperada y certera— recibida por Nietzsche cuando, por casualidad, en un teatro de Italia, asiste a la representación de *La Gran Vía*, del maestro Chueca, y que no voy ahora a repetir. Pues bien, si son de ese género los mitos, es cosa que ahora no nos interesa, porque eso pertenece al «contenido» de aquella

vida y ahora nos referimos solo a la «forma» de aquella vida en cuanto vida absorta. Y esto es lo único que nos ocupa.

Señores, la ocasión tal vez no se me vuelva a presentar en lo que me queda de vida, que no puede ser mucha cuantía, para colocar en su sitio ideológico —que es la definición de la vida de un pueblo en su forma de vida absorta— la narración de una anécdota que hubiera ido en mis memorias si tuviese vagar para escribirlas; mas como esto no es probable, deseo que se salve en las de los jóvenes que me escuchan, porque a mí me parece estupenda y será un día útil, sobremanera patentizadora para futuros historiadores de España, que serán —como es casi seguro y natural y no implica desdoro para los actuales— mucho más historiadores que los de hoy. La anécdota es por completo auténtica y puede considerarse como un recuerdo personal mío. La fecha puede precisarse exactamente, aunque en este momento no la recuerdo, pero sí sé que corresponde a la altura de 1892 ó 1893. El protagonista fue aquel gran don Francisco Alcántara de que hablé en mi primera lección y me hizo por vez primera hallarme delante de la *Triaca magna* en la botica de Morterero, allá, en el entonces recóndito pueblo segoviano de Campisávalos. Era Alcántara uno de los hombres de mejor salud física que he conocido. De estatura prócer, con magnífica pelambre negra que solía tocar con un gran chambergo, con barba bruna de mosquetero, chalina de artista y unas largas piernas calzadas siempre con botas de esterado, que eran las auténticas botas de las siete leguas, pues difícilmente habrá habido hombre más andarín. Era pintor y redactor crítico de arte en el periódico de mi familia *El Imparcial*, en que mi padre pasaba las noches entonces como redactor jefe y director de los famosos «Lunes» de *El Imparcial*. Por cierto que como eran los años cima del triunfo de la chulería y, según no ignoran ustedes, los chulos por excelencia eran los tipógrafos, a que entonces se decía «cajistas» —no es un azar que el protagonista de la *Verbena* sea un cajista—, los cajistas de *El Imparcial*, siempre ocurrentes, que componían los artículos sobre arte de Alcántara, o lo veían con aquel aspecto fantasmagórico, le llamaban *santi*, *boniti*, *barati*, que era el grito con que entonces pobres italianos vendían por las calles de Madrid sus pequeñas esculturas policromadas de santos.

Era Alcántara íntimo amigo de mi padre desde la primera juventud y fue el primero en recorrer toda España hasta sus más traspuestos rincones, con frecuencia a pie. En cuanto tenía unas pesetas —era hombre de medios modestísimos— escapaba de Madrid a los pueblos ignotos, a las perdidas sierras, por amor delirante a

España, por apetito artístico, por afán deportivo. Una noche llegaba a Madrid, tras quince días de andanzas por los rincones más bravíos e inverosímiles de Castilla. De la estación fue al periódico. Mi padre, apenas le vio llegar, le dijo: «Vienes a punto, Paco, porque hay dos redactores enfermos y tienes que irte ahora mismo al estreno del teatro Español para hacer la revista.» «Pero ¿cómo voy a ir así, sin lavar ni peinar, con este traje grasiento que traigo de mi viaje, vestido de cardo riguroso?» Mi padre, que en estas cosas era perentorio, le exigió, no obstante, que fuese al teatro inmediatamente. En un estreno del teatro Español se reunía entonces efectivamente lo que se llamaba el «todo Madrid», expresión que no era mero decir, porque, en efecto, Madrid era un todo orgánico, y allí estaban la nobleza, los escritores, los artistas, los políticos, la alta burguesía y, en el gallinero, lo más característico y sabroso del pueblo. Llegó Alcántara en el momento de empezar la función y se sentó en su butaca. Pocos instantes después el espectador inmediato a él, a quien Alcántara conocía —entonces en Madrid casi todo el mundo más o menos se entreconocía— empezó a aspirar por la nariz, como quien intenta discernir un olor inesperado. Alcántara lo notó y se aterró. Presumió que olía a viejo pastor de Gredos que nunca se ha bañado o algo así. Pero, no; el vecino dijo: «¿No nota usted un olor delicioso en la sala?» Entonces Alcántara cayó en la cuenta de cuál era la aromática causa. El traía los bolsillos llenos de tomillo, cantueso, mejorana que había arrancado en los senos de las profundas serranías castellanas. Tuvo que dar unas briznas al vecino, pero luego el del otro lado le pidió también un poco y luego otro y así, poco a poco, fue repartiendo por todo el teatro entero su acopio de plantas esenciales nacidas en nuestras montañas. Y el teatro Español, lleno del «todo Madrid», que jamás había salido más allá de los suburbios, se llenó de los aromas puros y a la vez bravíos de aquellas malezas que nacen y perviven en nuestros campos; es decir, que el Madrid hermético, que ignoraba, salvo unos cuantos cazadores, incluso la próxima siera de Guadarrama, se vio invadido por la España profunda, por las ásperas serranías esquivas, por las estepas solitarias, por las crudas parameras, por los collados sonrientes, por las vegas de solana donde se recuestan de delicia los viñedos de España.

Con estos concretos ejemplos creo yo que estamos pertrechados para entender bien la rapidísima ojeada que vamos a hacer del tránsito de Roma desde su vida absorta y en firme consagración a su vida abierta, cuya terminación y resultado es el Imperio romano.

Si yo fuera historiador, que no lo soy ni he pretendido nunca

serlo, empezaría la explicación de este tránsito por una cita de Tito Livio que este, según su uso de mero analista, escribe, al llegar al año 212, por tanto, en plena guerra púnica segunda, mezclándola, como suele hacer, con todas las demás cosas que habían acontecido en aquel año. «En el 212 —dice la cita, justo el año en el cual el padre de Escipión el *Grande*, Escipión el *Africano*, muere en una batalla dada en España— la guerra, pues, se prolongaba cada vez más y con ello variaban grandemente, conforme las cosas iban bien o iban mal, no solo las situaciones de los hombres, sino también su estado de ánimo. Entonces invadió la ciudad una muchedumbre de formas de religión, principalmente extranjeras, de suerte que pareció como si *de repente* o los hombres o los dioses se hubiesen vuelto otros. Y ello hasta el punto de que no solo en secreto y entre cuatro paredes se abandonaba el culto romano, sino también en público. El Foro y el Capitolio andaban llenos de turbas de mujeres que ni hacían los sacrificios ni oraban según las costumbres patrias. Embaucadores místicos —*sacrificuli*— y adivinadores se apoderaron de las mentes de los habitantes de Roma, cuyo número había aumentado mucho con la plebe rústica, obligada a recogerse en la ciudad desde sus campos incultos y devastados, víctima de la miseria y terror. Con lo cual fue fácil a aquellos embaucadores, aprovechando la ignorancia de las gentes, hacer su negocio, que ejercían como si fuese un oficio autorizado.» (Tito Livio, XXV, 1.)

En vista de ello el Estado romano tuvo que intervenir e hizo quemar todos los libros de profecías que se encontraron en Roma. Tito Livio, que ha escrito uno de los libros de historia más deliciosos de leer, tenía, como es sabido, muy poco de historiador y no se le pueden pedir mayores explicaciones, ni siquiera una perspicaz comprensión de la enormidad del hecho que narra sin inmutar lo más mínimo la maravillosa tranquilidad de su estilo, un estilo de ritmo constante y pausado, de gran vena fluvial. Y, sin embargo, esa noticia representa para nosotros como la histórica declaración oficial de que Roma, herida hasta el fondo por Aníbal, obligada por él a combatir a la vez en países distantes —en España, en Sicilia, en Africa, en Macedonia—, ha quedado abierta por la herida al mundo de la diversidad y esta penetra en ella borboteando como un torrente, arrollando los modos tradicionales. Noten cómo Tito Livio, tomándolo sin duda de viejas actas oficiales, diagnostica el cambio radical en el modo de vivir la ciudad. «Parecía que o los hombres o los dioses —es decir, la creencia total común— se hubiesen vuelto otros.» Esas extrañas religiones que Tito Livio trata como

inferiores supersticiones son religiones de fondo muy superior a la romana y que van a triunfar en el mundo latino: son las religiones de Tracia, con sus dioses Sacchos y Zagreus; es la *diosa madre* y su hija que, desde hace tres mil años, desde las primeras civilizaciones mesopotámicas, se adoran en todo el Oriente (diosa madre = Demeter), es decir, Cibeles y Kore, la moza, la virgen que se adoraba en los misterios de Eleusis; son las místicas del orfismo y el pitagorismo.

¡Adiós el *consensus* en que se basa la unidad efectiva del Estado! ¡Adiós la creencia total común de la que brota y en que se funda toda la legitimidad en el ejercicio del poder público! El derecho no se funda últimamente en algo, a su vez, jurídico, como pretendía la extravagancia de Kelsen, extravagancia oriunda de haber entendido mal a mi maestro de Marburgo, el gran Hermann Cohen, como le había ya entendido mal Stammler, a quien Cohen, por ser Stammler judío y haberse convertido, llamaba, hablando conmigo, *Ab-stammler*, es decir, desertor o degenerado. La teoría del derecho de Kelsen, que se han empapuzado los juristas y filósofos del derecho de todo el mundo, solo podía terminar donde ha terminado—con una palinodia. El derecho —digo— no se funda en algo, a su vez, jurídico, como la ciencia no se funda últimamente en nada científico, sino que ambos se fundan, cuando los hay, en cierta situación total de la vida humana colectiva. De aquí que al quebrarse la creencia común se resquebraje la legitimidad.

Ya dije que pretender definir la legitimidad mediante fórmulas jurídicas solo es gana de no querer entender su realidad. Porque ni ella ni el derecho entero tomados por sí son más que abstracciones y, por tanto, no son verdaderamente ni efectiva legitimidad ni efectivo derecho. El derecho es función de la vida toda de un pueblo y desde esta hay que entenderlo, tanto en su conjunto como en cada una de sus instituciones. Pero, conste, no fueron los intelectuales —ni los de fuera, porque no se tenía aún apenas contacto con ellos, ni los de dentro, porque no los había— quienes abren la brecha e inician la desintegración de la fe tradicional. Fue primero la averiguación de que había otras religiones distintas de la patria. A una religión no la puede quebrantar, hendir y pulverizar sino otra u otras religiones. La insigne torpeza de los historiadores —y, como siempre que no lo hago constar especialmente, me refiero a los extranjeros— no les ha invitado nunca a contarnos bien contado, transparente, traslúcido, el hecho más grave que puede acontecer en la vida de todo pueblo, a saber: cómo es que pierde su *común* fe tradicional, cómo es que de creyente se vuelve des-

creído; hecho, repito, el más grave, pero al cual inevitablemente todo pueblo, en cuanto pueblo, llega un día. Si lo hubieran hecho se vería hasta qué punto es estúpida la idea de creer a los intelectuales capaces, aunque lo quisieran, de esa fechoría. Verdad es que los historiadores, incluso los historiadores del pensamiento, no se han preguntado nunca perentoriamente por qué y cómo es que en el Universo existe ese ente que se llama «el intelectual», cómo es que en ciertas determinadas fechas aparecen los intelectuales, y aludo *exclusivamente* a los en todo sentido auténticos. No me refiero al poeta ni al técnico, figuras de hombre que han existido en la humanidad desde los primeros tiempos y que tienen un perfil preciso. No me refiero tampoco a los hombres de ciencias especiales, sobre todo de ciencias naturales, el biólogo, el físico, el químico, que son, como apariciones históricas, mucho más recientes que el poeta y el técnico, pero coinciden con estos en que las gentes han tenido siempre, una vez más, otras menos, pero siempre, la convicción de que los necesitaban para fabricarles placeres o quitarles dolores, para inventarles una comedia o una novela y para inventarles la aspirina, la radio, el automóvil y el ascensor. Me refiero ahora a unos hombres extraños, de condición nunca bien definida, equívocos, sin oficio ni beneficio, mas nunca sobornables, siempre insumisos, que por esta su propia inaprensible condición no han encontrado en *ninguna lengua* denominación adecuada, sino solo nombres de dintorno impreciso y difuso, nombres ambiguos, nombres ridículos que a ellos mismos azoraba emplear, como lo es este de «intelectual», escogido por mí muy deliberadamente porque en nuestras lenguas actuales reproduce casi exactamente los mismos equívocos, la misma imprecisión, la misma petulancia y la misma ridiculez que entre los griegos llegaron a tener vocablos como *phrontistés*, es decir, pensador; *sophós*, es decir, sabio; *sophistés*, es decir, todo-lo-sabe; *philó-sofos*, es decir, amigos de la sapiencia —que es una cursilería—; en fin, profeta. Y digo profeta porque los primeros intelectuales hebreos, que surgen en azorante coincidencia de fechas con los primeros intelectuales griegos, fueron efectivamente los profetas, pero a ellos mismos les desazonaba el nombre, exactamente lo mismo que a nosotros nos desazona oírnos llamar «intelectuales» o «pensadores».

Para elucidar bien la genuina realidad de toda actividad humana radicalmente peculiar —sea la que sea—, es preciso sorprenderla en la hora original de su nacimiento, cuando es lo que es en toda su pureza, cuando aún consiste solo en lo que tiene de nuda inven-

ción y creación y aún no se ha funcionalizado, oficializado, socializado y más o menos burocratizado. Por eso, aunque sea un instante, dirijamos una mirada al nacimiento de ese intelectual que es el profeta.

Así, Amós, el primero de los profetas, contemporáneo de Hesiodo, el primero de los intelectuales griegos —de poeta tenía ya muy poco—, Amós, cuando Amasía's le dice: «No profetices más en Beth'el que es santuario del Rey y capital del Reino», responde: «Yo no soy profeta ni hijo de profeta, sino que vivo de ser vaquerizo y recolectar los higos de sicomoro.» Rechaza, pues, el nombre de profeta porque desde muchos siglos antes pululaban en el pueblo hebreo hombres que, fingiendo o usando drogas estupefacientes, se tornaban posesos, exaltados, caían en frenesí, desde el cual adivinaban el porvenir colectivo y personal cobrando por ello buenos salarios. Profesionales del delirio, hacían de él su negocio, organizando en sociedades como un gremio, en que los hijos solían heredar su oficio. Eran gente, con suma frecuencia, pícara y sobornable pero sobremanera populares; se llamaban *nebihim* —singular *nabi*. Balaam, con su burra profetisa, es un buen ejemplo de ello— una figura semi-burlesca del folk-lore hebreo. Por eso, Amós dice: «Yo no soy profeta ni hijo de profeta» y hace constar la transparencia de sus ingresos. Pero en el versículo siguiente declara Amós su auténtica vocación y no tiene más remedio que usar la misma palabra que acaba de rechazar —la declara con una concisa fórmula que enuncia lo más esencial, solemne y dramático de todo genuino, puro profetismo y, a la vez, acaso —no voy a entrar en ello— define la misión constitutiva y perdurable del intelectual.

Dice Amós:

«Y Jehová me tomó de tras el rebaño y me dijo: Ve y profetiza *contra* mi pueblo Israel.» Pero Israel, el pueblo de Jehová, es el pueblo mismo de Amós. ¿Es, señores, que todo auténtico profeta tiene que ser *profeta contra?* ¿Contra qué? ¿Contra quién? La palabra bíblica es precisa: contra su pueblo, mas ¿qué significa esta paradoja? Dejemos el asunto con el cuello prisionero en el lazo de gaucho de esta enorme interrogación y que nadie venga a trivializarla con interpretaciones políticas momentáneas cuando se trata de la perenne y desesperada misión del intelectual en este mundo, una misión ya casi tres veces milenaria. Algún día en algún futuro curso nos iremos a fondo en el tema.

Ya dije, en lección anterior, que la erudición, es decir, el papeleo en los archivos, la publicación de documentos, la edición de

textos antiguos escrupulosamente repristinados es imprescindible para la historia, pero no es aún historia porque esta consiste precisamente en entender las realidades humanas a que esos documentos aluden y que esos mismos documentos *son*. Aprovecho la ocasión que se me ofrece para presentarles un ejemplo muy preciso y muy simple, por lo mismo luminoso, de cómo eso que dije es verdad. Me refiero a la traducción de la brevísima frase en que Jehová lanza a Amós en su carrera de profeta. Desde hace muchos años en cursos públicos yo traduzco, como he hecho, esas palabras: «Ve y profetiza *contra* mi pueblo»; la última vez hace cuatro años en unas lecciones dadas en la Universidad de Lisboa sobre la inteligencia y el intelectual. Lo había aprendido en una observación que hace al paso uno de los más grandes hebraístas contemporáneos, Rudolf Kittel.

Por supuesto yo no soy hebraísta, como, en rigor, no soy casi nada más que un señor que *casi* dice a ustedes cosas que *casi* tienen sentido. Lo cual ya es bastante, ¡ya es bastante! Pues bien, ninguno de los traductores del Antiguo Testamento ha solido traducirlas así, a pesar de que sabían admirablemente la lengua hebrea y aquella en que traducían. ¿A qué se debe este error en sus versiones? Muy sencillo: a que no entendían la realidad humana a que aquellas palabras se refieren—lo que es ser profeta, ser intelectual. Como yo sí la conocía, apenas tropecé con una breve alusión lingüística que me lo permitía, acerté, no obstante mi ignorancia erudita, a traducirla bien. Ya los Setenta lo traducen mal—no entienden qué sea eso de profetizar, en cuanto esencialmente profetizar *contra*, y emplean una vaga preposición *epi*, que lo mismo significa *a* que *sobre*, pero nunca *contra*. La traducción latina Vulgata sigue a los Setenta y traduce en este versículo: «profetiza *a* Israel», y en el siguiente: «profetiza *sobre* Israel». A esta sigue estrictamente la más popular versión española: la del P. Scio. La protestante de Cipriano de Valera tampoco entiende el primer versículo en que habla Jehová, pero al menos, en el siguiente, donde se refieren palabras de Amasías traduce ya: «No profetices contra Israel.» A este sigue, quiero decir con este coincide la reciente traducción española de Nácar-Colunga. Pero he aquí que, por fin, forzados como Kittel por el hecho estrictamente lingüístico y ateniéndose a él, la recentísima versión castellana —se publicó hace pocos meses— del jesuita P. Bover y del señor Cantera traduce ya correctamente: «Ve y profetiza contra mi pueblo.» Sirva este ejemplo, clarísimo por su propia sencillez y nimiedad de cómo no se puede hacer histo-

ria si no se posee la técnica superior, que es una teoría general de las realidades humanas, lo que llamo una *Historiología*.

Pero queda expreso que yo ahora he dejado para el porvenir la explicación de por qué el profeta es, por esencia, profeta *contra* su pueblo.

Ahora solo me importa afirmar, a cuenta de esas precisas explicaciones futuras, cuán estúpido parece suponer que el intelectual es quien deshace la fe compacta y común tradicional de un pueblo, por la sencilla advertencia de que la intelectualidad misma, esto es, la inteligencia en el sentido estricto de razón y racionalismo, nace en un pueblo precisamente porque ese pueblo ha perdido *antes* la fe, y no disponiendo de medio mejor, algunos acuden a reparar el daño con lo único que les queda, con lo único que tienen y con que cuentan: con su pobre razón. Así nació la filosofía en Grecia en torno al año 500 antes de Cristo. Hace mucho escribí: «que, desde este punto de vista, la razón, y especialmente la filosofía, es el entablillado que se pone a una fe quebrada.

A esa invasión de nuevas religiones que Tito Livio nos describe y va a dislocar definitivamente la unidad de la creencia, responden los partidarios de la tradición como siempre han hecho, intentando resucitar artificialmente los más vetustos ritos itálicos, como el *ver sacrum* y otros. Es el eterno intento, eternamente fracasado, de retornar al *mos maiorum*, a los usos de los antepasados. El resultado es que la religión deja de ser base unitaria y común y se convierte en campo de batalla, y concretamente de batalla electoral entre los reaccionarios y los revolucionarios. Pero harto se comprende que tan pronto como se hace de la religión, real o tácitamente, cuestión de votos, deja de ser la sustancia conjuntiva que unifica macizamente la vida de un pueblo.

La mente del romano, por sus propios triunfos militares, se ha abierto y se ha llenado de muchas posibles concepciones del mundo. Sin duda con esto se ha enriquecido mentalmente, pero entonces el individuo se ve obligado a elegir entre esa grande diversidad, a elegir según criterio y decisión personales. El romano al enriquecerse, al modernizarse, se individualiza, se personaliza. Y como el poder de Roma en el mundo es enorme —piensen lo que representa como virtualidad de poderío la autoridad absoluta, sin límites de un procónsul a quien se entregaba toda España o toda Grecia o toda el Asia menor—, al desintegrarse el bloque de la vida civil tradicional surgen esas personalidades desmesuradas, enormes, no oprimidas en su desarrollo por las costumbres ni por las leyes, que van

perdiendo efectiva vigencia. En las naciones europeas han sido siempre imposibles personalidades de ese calibre y formato. Napoleón es, en cuanto personalidad, —o comparo ahora las dotes o talentos— una ursulina al lado de figuras romanas de segundo orden desde el primer siglo antes de Cristo. Esto se explica porque toda esta desintegración de la legitimidad y las que inmediatamente mencionaremos acontecen —no se olvide— mientras Roma goza de una absoluta preponderancia en el mundo. Después de la segunda guerra macedónica quedó sin presión externa alguna, sin enemigo atendible que diese carácter compacto a su vida y limitase las extravagancias y exorbitancias de estos hombres. Añádase que hasta Augusto perdura en los romanos su efectivo ánimo «heroico»—al cual por sí le es indiferente la bondad o la maldad. Hay que aprender en Roma lo que es el tipo de *héroe* perverso.

Esta circunstancia de que el poderío romano no tropezase en todo el horizonte para ellos conocido con émulo contrincante y posible amenaza, da a su vida en esta época un carácter de enloquecimiento. Es la prenda que paga por su mismo triunfo—lo que certeramente llama Toynbee «la intoxicación por la victoria». Mas a la vez esa invulnerabilidad, tal vez sin otro ejemplo en la historia, diferencia radicalmente la historia romana de todas las demás; por ejemplo, de la nuestra—cualquiera que sea desde otros puntos de vista su valor paradigmático. Y esto es lo que Toynbee no ve.

Al choque con otras religiones que Tito Livio nos notifica se agrega el descubrimiento y probatura de otros repertorios de costumbres. Polibio se encarga en el libro 32 de su *Historia*, con auténtico genio de historiador que a aquel faltaba, de descubrirnos la depravación en las costumbres que fulminantemente produjo en Roma la guerra y el contacto intensivo con Grecia. Entonces, por ejemplo, Roma descubre la homosexualidad. «El amor a ambos sexos —dice— producía vergonzosos excesos en la juventud, dedicada a festines y espectáculos, al lujo y a todos los desórdenes que *ávidamente aprendió de los griegos durante la guerra contra Perseo.*»

Tres generaciones después no es ya solo eso. La inverecundia de hombres como César, Clodio, Marco Antonio solo se explica si se advierte que el mundo en su derredor está ya deliberada y programáticamente *contra* las costumbres antiguas que desprecia y ridiculiza, postulando frívolamente frente a ellas *res novas*—es decir, la innovación por la innovación, la reforma por la reforma misma. Este prurito o manía por lo nuevo, simplemente porque es nuevo, ese *novismo* es síntoma infalible de que una modernidad ha llegado

a su propio colmo y pronto va a consumirse, a dejar el paso a esa otra cosa que no es ya modernidad y en que no he querido entrar. Encuentro en las *Filípicas* de Cicerón, dirigidas, como es sabido, contra aquel magnífico soldado, heroico carácter pero infinito sinvergüenza que fue Marco Antonio, estas palabras que no pueden ser más documentales del ambiente general. Cuando se quiere recurrir a las instituciones, a las leyes, a los derechos oímos que de todas partes se nos dice: «*Negligimus ista, et nimis antiqua et stulta ducimus.*» («No nos importan esas cosas que nos parecen antiguallas y estupideces.») Estas *Filípicas*, de cuyo título viene nuestra palabra vulgar «una filípica», costaron, claro está, la vida a Cicerón. Pero César va a resumir todo esto en una frase: «¿La República? —es decir, el Estado con su constitución legítima—. ¡La República no es ya más que una palabra!»

Parecería natural que yo no vacilase lo más mínimo en decir ahora que, en tercer lugar —esto es, a la desintegración de la creencia común y la desintegración de las normas morales o de conducta— habría que añadir el efecto desintegrador de la filosofía griega. Esto se dice, en efecto, en casi todos los libros sobre historia romana. Pero no me es lícito hacer pareja afirmación, aunque me vendría muy bien para autorizar todo el resto de mi doctrina manifestando la suficiente imparcialidad para no recelar lo nocivo de mi profesión. Mas ¿qué le voy a hacer? Ese efecto desintegrador de la filosofía griega sobre el pueblo romano yo no lo descubro. En primer lugar, esa influencia, ni buena ni mala, no aparece hasta el siglo I después de Cristo; por tanto, dentro ya de la época imperial. Hasta entonces solo habían tomado contacto con ella algunos, muy raros, individuos o grupos sobremanera reducidos. Es completamente cierto que en el primer revolucionario o demagogo de Roma, Cayo Sempronio Graco, influye muy claramente un filósofo griego utopista y, por tanto, maniático del reformismo. Pero no pasa lo mismo con la serie de demagogos revolucionarios que a este van a seguir y que lo son por cuenta propia y no de ninguna filosofía. Los romanos no tuvieron nunca cabezas filosóficas; más aún, consideraban despreciable e impropia de un romano toda filosofía. Por eso es, en sus dos vertientes, muy representativo el hecho de que al componer en transitorios retiros sus libros filosóficos Cicerón tiene, por un lado, que disculparse una y otra vez de emplear su tiempo en semejante menester, pero, por otro, considera interesante, aun en aquellas tan avanzadas fechas —es decir, cuando el Estado romano estaba ya hecho trizas— exponer claramente

a la minoría más culta de Roma las doctrinas de la filosofía griega. La verdad es —y aprovechamos la ocasión para decir muy apretadamente varias cosas de órdenes diversos, pero todos decisivos— que durante el imperio de los Julios y los Claudios —es decir, el primer siglo y medio del Imperio— es cuando se produce, intensiva y rápida, la romanización de las provincias, que, a pesar de singulares abusos, bien administradas, aumentan su riqueza económica creándose en ellas una rica burguesía—mientras en Italia esta se empobrece y degenera. Esa burguesía provincial recién creada y que ha sido, *sí*, recién educada en una filosofía, en lo que podríamos llamar una «cuasi-religión» intelectual, en una «cultura», que, en suma, fue el estoicismo, es la que va a dominar la etapa siguiente, la de los Flavios y Antoninos.

Es preciso recalcar —y no se vea en ello un reclamo de mi específico— que la única filosofía de verdad influyente en Roma fue la estoica y esto no llega a producirse hasta cuatro siglos después de comenzar a desintegrarse la creencia común romana, precisamente en la época de los que llamo «emperadores españoles» —Trajano, Adriano y, siguiéndoles, Marco Aurelio—, que eran ellos mismos estoicos. El estoicismo extendido por toda la nobleza y burguesía del Imperio proporcionó al mundo una de sus etapas de mejor gobierno y más dulce felicidad. Es un hecho incontrovertible que cuando la filosofía influye efectivamente no en este o en aquel individuo aislado, sino en amplias y profundas capas sociales, por tanto, en el alma colectiva de Roma, logra, si bien transitoriamente, lo que parecía imposible, a saber: que un pueblo, el cual había perdido toda creencia viva común, cobre, merced al estoicismo, *algo así* como una fe colectiva que le sostiene compacto algún tiempo y, como no podía menos, suscite la única etapa de *algo así* como legitimidad de que gozó en sus cinco siglos de vida arrastrada el Imperio romano. Sin que yo, *conste*, juzgue este hecho decisivo en ningún sentido ni para nada, sí lo recomiendo a la atención de los que quieran seriamente acompañarme en el análisis de la vida constituida en ilegitimidad que estamos haciendo y de que son dos gigantescos ejemplos los tiempos declinantes de la República romana y los tiempos en que estamos nosotros mismos alentando.

Mas el ejército que ya Mario hacia el año 100 antes de Cristo había abierto a los proletarios latinos e italiotas tiene que ser, después de los Antoninos, hacia el 200 de nuestra era, abierto a los proletarios de las provincias más rudas, primero a los africanos con los Severos, luego a los de Dalmacia con Diocleciano; por tanto, a los

que podríamos llamar superproletarios. Estos son los que se rebelan contra la burguesía gobernante, contra la burguesía adscrita a la cuasi-religión estoica y entonces el Imperio vuelve a perder toda unidad de creencia y se dispersa en innumerables místicas locales. Un día, bajo Aureliano, se hace el intento de crear al Imperio artificialmente una religión única, un sin-cretismo religioso bajo el dios Sol, la cual perdurará como espectro burocrático hasta los tiempos de Constantino. En las monedas de Aureliano se lee: «El Sol, señor del Imperio romano.» Lo mismo había intentado casi dos mil años antes el faraón Amenotep IV para apuntalar el Estado egipcio en ruinas. Por lo visto estos Imperios o Estados universales, por su misma esencia, han padecido siempre atermia, falta de temperatura moral, colectiva, y, ateridos, procuraban calentarse al sol.

En un siglo —del año 190 al año 90, y doy esta última fecha porque dos años después va a estallar la primera guerra civil entre Mario y Sylla—todo el bloque compacto que era la vida romana se ha desintegrado. A la desintegración de las creencias y del sistema normativo de las costumbres, es decir, de las conductas, sigue inmediata la desintegración de la legalidad del poder público, según hace un momento he mostrado citando las frases de Cicerón y de César. No se cree ya en el Senado ni se le respeta, entre otras cosas porque las familias senatoriales han sido las primeras en degenerar y son miembros sobresalientes de ellas los primeros que se revuelven, que revolucionan contra su venerable autoridad. Una a otra van a seguirse todas las insubordinaciones: la de los caballeros o *equites*, la de los plebeyos, la de los esclavos con Espartaco, la de los aliados. Pero, bien entendido, bajo todas ellas late la convicción creciente de que un enorme bienestar —resultado de la victoria que parece definitiva— es posible y que todos pueden participar en él. Es lo que en aquella civilización de técnica insuficiente corresponde a la conciencia vigente estos últimos tiempos de que el hombre posee una riqueza ilimitada, que la hay para todos, que hay que reclamarla con petulancia y con violencia, porque si no la logran todos es solo porque algunos se la hurtan.

Después de la primera guerra civil Sylla se retira de la dictadura restaurando el Estado tradicional y legítimo—bien que ya con legitimidad segunda. Pero las necesidades de la guerra con Lépido, con Sertorio y con Espartaco obligan al Senado a anular las leyes restauradoras de Sylla y entregarse a los generales, concediéndoles poderes ilegales. Y como el Estado ha perdido todo prestigio, las masas se desentienden de él y acentuando el sentido de las

antiguas clientelas se adscriben no a instituciones, sino a hombres individuales. El ejército desde Mario no es ya el ejército de Roma, sino el ejército personal de Mario o de Sylla o de César o de Pompeyo. Es decir, que el poder público mismo se desintegra y se quiebra en una serie de poderes personalísimos en inevitable lucha unos con otros. De aquí, una tras otra, siete terribles guerras civiles. No hay principio alguno que siga vigente y al que se pueda recurrir. Después de los Gracos empieza la época criminal que, por lo visto, se abre en cierta altura de la vida de todo pueblo. En la Roma legítima se había sido hipersensible para todo lo que fuera en la vida civil violencia personal. Mas ahora el asesinato está a la orden del día y no se pueden celebrar comicios porque bandas armadas irrumpen en el Foro y en el Comiciado. La criminalidad y criminosidad no se manifiestan solo en la facilidad con que se asesina, sino en todo el espíritu de las gentes y muy especialmente en la frivolidad de su opinar sobre personas y asuntos quienes no entendían nada de ello, muy especialmente las mujeres. Un poco más tarde la mujer de Clodio, a quien han traído la cabeza cortada de Cicerón, se entretendrá con las agujetas de su peinado en pincharle los ojos yertos.

He aquí, pues, que este pueblo romano al llegar a la hora de su máxima civilización, de su más adulto desarrollo, de su mayor triunfo vuelve a la situación primitiva de ilegitimidad. No hay estado legal porque no hay estado de espíritu común en la colectividad. Nadie tiene derecho a mandar y, por eso, luchan unos con otros para apoderarse del mando. La situación de las cosas no tiene salida, no lleva en sí solución orgánica y seria. No se ha atendido debidamente que pocos días después de ser asesinado Julio César, Cicerón refiere en una de sus cartas cómo ha ido a verle Matius, un íntimo amigo de César, y le revela que este mismo no sabía qué salida dar a la situación —literalmente, *exitum non reperiebat*—, no veía salida alguna. La situación a que se llega después de aquellas siete atroces guerras civiles está expresada por Tácito, según su uso, en un *comprimido verbal* que, por lo mismo, ha pasado desapercibido a la mayoría de sus lectores. Cuando quieren explicar por qué entregan todos el poder definitivamente a Augusto y se funda el *principado*, es decir, el Imperio, dice solo estas dos palabras: *cuncta fessa*—todo el mundo, personas y cosas, estaba fatigado, harto, no podía más. Durante años y años nadie estaba seguro de no morir cualquier día asesinado. Horacio, agradeciendo a Augusto el orden que ha establecido, lo declara en la oda X del libro III:

«Hic dies, vere mihi festus, atras
Eximet curas; ego nec tumultum
Nec mori per vim metuam, tenente
Caesare terras.»

Este es el título en que funda el ejercicio de su poder el *imperator* Augusto: la fatiga. No es un título legítimo, es un título eficaz. Es una urgencia. Hacía falta que alguien, fuese quien fuese, ejerciera el poder público, el mando y terminase con la anarquía. Hubo hacia el año 30 en Roma como una marea viva de hartazgo y asco hacia toda política proveniente de la excesiva, obsesionada dedicación a ella que había precedido—el ansia de soltarla sobre alguien, fuera quien fuera, para poder no ocuparse de ella. Y he aquí, señores, lo sorprendente: al final de todo el proceso de mil años que es la historia de Roma, el jefe de su Estado vuelve a ser... *cualquiera*. Por eso el Imperio no tuvo nunca genuina forma jurídica, auténtica legalidad ni legitimidad. El Imperio fue esencialmente una forma informe de Gobierno, una forma de Estado sin auténticas instituciones.

Todo el mundo —*cuncta fessa*— la necesitaba, pero como no era ni podía ser un Estado normal porque no podía gozar de legitimidad, la necesitaba pero no la quería nadie, *ni siquiera Augusto*. Porque este es el hecho increíble, pero incalculablemente revelador de toda esta realidad—con que voy a terminar. Las cosas andan tan mal que, en el año 22, el Senado está resuelto a nombrar «dictador» —«dictador» o censor— a Augusto; es decir, con otro nombre, emperador. Pero este, que era más bien medroso y desconfiado, siente terror ante la posibilidad de ser encargado de ejercer el poder supremo y por ello *huye* a Sicilia, es decir, huye de la dictadura, huye él mismo del Imperio, y entonces sale disparada una parte del Senado en persecución suya para darle alcance y obligarle a volver a Roma y constituirse en *dictador*, *princeps*, *imperator*. Como dice muy bien Ferrero: «la dictadura perseguía al dictador».

Este Estado imperial que empieza con Augusto va a ejercer la imperación en forma superlativa, nunca hasta entonces experimentada. Es la compresión del Poder público pura y nuda de consagración. *Por lo visto, el Estado aumenta su presión* sobre los individuos estrictamente en la medida y conforme la creencia disminuye. Esta era una disciplina interna y, al faltar, se intensifica automáticamente la disciplina externa.

De esta manera, señores, hemos recorrido —bien que en esquema, pero íntegramente— la evolución del poder público desde su germinación a su consunción en la única historia de un pueblo

—Roma— que nos es conocida desde su cuna a su sepultura. Y en ella hemos descubierto algo estupefaciente y que, a la vez, nos proporciona la más penetrante iluminación, algo esencial que no he visto notado hasta aquí por los historiadores ni por los juristas y filósofos del derecho, a pesar de ser un fenómeno, como hemos advertido, tan de sobra patente. Esto: que el Estado, que el ejercicio del poder público empieza por ser ilegítimo y termina por ser ilegítimo; que al llegar un pueblo a su extrema madurez acontece lo más inesperado: la reaparición de todos los caracteres que primitivamente manifiesta la función estatal. De esta queda solo lo que tiene de cirugía de urgencia, de reacción social en la hora de peligro; el depositario o agente de ella —el Jefe— no lo es por ningún derecho, sino que puede serlo cualquiera, que todo el mundo la necesita y nadie la quiere. ¿No alumbra todo esto con la más cruda, despiadada luz lo que constituye de verdad, en el núcleo mismo de su esencia, el Estado? Yo no voy a responder ahora a esta pregunta. Solo podré hacerlo si en el próximo otoño puedo ofrecer a ustedes un curso sobre los fenómenos fundamentales de la sociedad con el título «El hombre y gente».

Mas lo que sí parece evidente es que el Estado *no consiste* en legitimidad, sino que esta es un feliz añadido, una afortunada virtud de que logran dotarle los pueblos en sus siglos mejores, merced a su pureza de espíritu, a la integridad de sus creencias, a su lealtad y a su generosidad, calidades todas que se van evaporando conforme la ilegitimidad avanza.

Pero una nueva pregunta, menos teórica que la anterior, más grave, más urgente brota en todos nosotros suscitada por cuanto he dicho: ¿Qué hacer cuando la vida de toda una civilización entra en la etapa de constitutiva ilegitimidad? Yo no me he comprometido en el anuncio de este curso a contestar a esta pregunta, y no voy a hacerlo inmediatamente. Es posible que en las lecciones subsecuentes vaya esa contestación en forma de tenues insinuaciones. Pero sí puedo decir ahora mismo qué es lo primero que hay que hacer si se quiere afrontar y corregir la tremenda coyuntura histórica que es la ilegitimidad. Lo primero que hay que hacer es, simplemente, reconocerla, hacerse bien cargo de que es ella la profunda realidad que constituye la época, en vez de eludirla atribuyéndola a insubordinaciones e indocilidades de este o aquel hombre, grupo o clase. No se puede resolver un problema si no se ve claramente su existencia y su consistencia. Por eso, señores, lo primerísimo que hay que hacer con la ilegitimidad es... tragársela. Luego ya veremos.

IX

Revisión del itinerario.—El Derecho y lo justo.—Creta.—La «influencia universal».—Civilización y «sociedad primitiva».—Las civilizaciones espontáneas.—Obstáculo y ataque.

SEÑORES, desde hace varias lecciones parece como si hubiésemos olvidado a Toynbee y, sin embargo, vamos a ver cómo con todo ello no hemos hecho sino ganar velocidad en la exposición del resto de su doctrina. Lo abandonamos cuando, dirigidos por él, procurábamos definir la civilización grecorromana, que es materna con respecto a la nuestra, haciéndonos cargo de su destino cronológico, es decir, de su principio y de su fin, dónde y cuándo acaba, dónde y cuándo empieza. Habíamos asistido a su destrucción, causada, según Toynbee, que en esto acepta la opinión vulgar, por una invasión o emigración de pueblos bárbaros hasta entonces contenidos más allá de la frontera; por una *Völkerwanderung*, de lo que él llama «proletariado externo» de aquella civilización. Esta irrupción trajo consigo siglos de caos que él llama «interregno», por ser centurias sin orden ni concierto en que nadie manda. Luego, retrocediendo, vimos que la civilización grecorromana goza su última etapa de existencia estructurada en forma de un Estado universal, el cual es, diríamos, invadido verticalmente desde abajo a arriba por una religión universal nacida del «proletariado interno» alojado en los fondos casi subterráneos de aquella sociedad. Este Estado universal fue el Imperio romano y en él nos detuvimos para completar la imagen externa, como de turista o *cicerone*, que Toynbee nos presenta, con una imagen de esa misma realidad vista desde dentro. Pero no pudimos hacer esto, es decir, entender la realidad histórica que fue el Imperio romano sin someter nuestra mirada histórica, como la óptica del historiador requiere, a una gran pendulación. Ello nos llevó ineludiblemente a descubrir todo el pasado de Roma.

Toda realidad humana, decía yo a ustedes, viene de un pasado

y va hacia un porvenir, y esto no como añadido a su sustancia, sino que, constitutivamente, consiste en «venir de» e «ir a», en contener pasado y futuro. Por eso nos fue ineludible mirar como al trasluz el Imperio romano a fin de descubrir en su presente, como en una radioscopia, su pasado, aquello *de donde* viene. Y he aquí por qué razón tuvimos que recorrer íntegra la historia romana caminando por dentro de ella, por su intimidad, bien que de una manera ultraesquemática y ateniéndonos a lo que Mommsen nos enseña a considerar como la sustancia misma de la historia de Roma, a saber: la evolución de su derecho público, de su Estado.

En las lecciones anteriores he intentado, pues, construir un esquema de la historia romana al hilo de la evolución seguida por uno de los componentes más importantes en la vida de todo pueblo: su poder supremo, la función de mandar en cuanto mando colectivo, porque, claro está, hay constantemente —junto a él— otras formas de mando arbitrarias, satisfactorias o enojosas: la del fuerte sobre el débil, la del rico sobre el pobre, la del amado sobre el que ama. Haciéndome yo gran violencia he tenido que dejar fuera en absoluto de la consideración lo que a mí más me interesa en la realidad humana que fueron los romanos, y que me interesa porque creo que es, en efecto, aún más fundamental que la atención exclusiva a su poder supremo y aun a todo su derecho público, y es la peculiarísima actitud del romano ante el derecho como tal, sea público, sea privado. Mas no pude entrar en ello porque me atrevería a insinuar que no ha sido nunca bien visto lo que el romano entendía y vivía bajo el nombre «derecho», lo que fue para el romano el derecho como tal derecho, no esta o aquella de sus instituciones.

A mi juicio, a esa manera peculiar de sentir el derecho debió el pueblo romano su vigor incomparable, único como fuerza histórica. Pero esto es, sospecho, lo que no se ha visto bien; lo que se ha sabido admirar en el derecho romano es, ante todo, la perfección de su técnica jurídica y dentro de ella el rigor, en efecto, casi matemático que llegaron a tener sus conceptos; mas ello debió inevitablemente llevar a preguntarse en forma perentoria por qué precisamente en Roma llegó a obtenerse esa técnica jurídica de tal perfección, en vez de atribuirlo a una especie de mágico don o a un casual talento que sin más poseyese aquel pueblo.

Evidentemente, hay en la relación primaria, por tanto, anterior a todo perfeccionamiento técnico, en la relación primaria del romano con el derecho, algo peculiar no existente en la misma medida en los otros pueblos, lo cual le llevó, naturalmente, a prestar a su

ejercicio una insólita atención, a la vez enérgica y continuada, merced a la cual siglo tras siglo se fue urdiendo y cincelando la maravilla de su jurisprudencia.

Si esto no se ha visto es porque temo que se tenga también una idea no solo errónea, sino ultravaga, de lo que es no ya en Roma, sino en absoluto, el derecho, y no podía yo dar por supuestas y conocidas nociones sobre él que me parezcan ajustarse a su realidad. Por eso me hubiera visto obligado a comenzar por desarrollar toda una teoría general del derecho, lo que suele malamente llamarse una «filosofía del derecho», lo cual no era ciertamente de la ocasión. Lo único que puedo hacer ahora, forzando mucho las cosas y en atención a aquellos de entre ustedes que sientan auténtica curiosidad por este tema que soslayo y si se comprometen a entender lo que voy a decir, que son poquísimas palabras, con las cautelas que deben otorgarse a toda fórmula comprimida, es decir, que para el romano el derecho no es derecho porque es justo, sino, al revés, que lo justo es justo porque y cuando es derecho; por tanto, que el derecho en su núcleo y sustancia primera para el romano, y tal vez esto sea verdad en absoluto, no tiene nada que ver con eso que en nuestros tiempos se llama en los periódicos, y no solo en los periódicos, justicia. La justicia vendrá como un aditamento o perfección de esa realidad primaria que es el derecho. Tenían, pues, los romanos de él una idea perfectamente inversa de la predominante en las mentes europeas, por lo menos en los últimos dos siglos. Con aquella fórmula me refiero estrictamente a lo que el derecho era como realidad efectivamente vivida por los romanos, *no* a lo que primero Cicerón y luego las «Instituta» y el «Digesto» y las «Pandectas» definían en términos generales como derecho, el cual no tenía nada que ver con el real derecho romano, sino que eran ideas recibidas de los filósofos griegos por los jurisconsultos romanos en tiempos ya muy avanzados (1). Son, pues, las beaterías filosóficas en torno al

(1) Esta fórmula va deliberadamente extremada a fin de hacer ver claramente mi idea. Es, claro está, incuestionable que la figura concreta de las instituciones jurídicas romanas no solo permite sino que obliga a delinear un perfil general del derecho romano que, comparado con el que por el mismo procedimiento formemos de otro u otros derechos, acusaría ciertas y aun muy importantes, en parte exclusivas, peculiaridades. Nada más natural que considerar esas características diferenciales como «lo romano» del derecho romano, y esto es lo que se ha hecho siempre cuando se quería definir o diagnosticar este. Mas sin negar nada de ello, puesto que es obvio, mi idea quisiera reobrar contra este procedimiento y hacer notar que esa diferencia entre el derecho romano y otros, extraída de la comparación entre las con-

derecho, y para el romano el derecho era todo lo contrario de una beatería: era una tremenda y cruda realidad.

Ese pasado de Roma que hemos visto por dentro, Toynbee lo contempla desde fuera y de él solo considera interesante decirnos poco más o menos lo siguiente: antes de constituirse la civilización grecorromana en Imperio romano, en lo que llama Estado universal, atravesó unos siglos de guerras entre las naciones que la integran, a los que él llama, generalizando el nombre de una época característica de la historia rusa, «tiempos revueltos», que corresponden a lo que en la historia china se llama «época de los

---

cretas instituciones, aun siendo efectiva es secundaria. Lo primero y más decisivo es el modo de sentir el derecho genéricamente y como tal, porque este modo de sentir es el que da su pleno y auténtico sentido a esas instituciones. La del *pater familias*, por ejemplo, podía existir y de hecho ha existido en otros derechos; pero como esos otros derechos, en cuanto derecho, eran sentidos de otro modo, el cariz de la institución, pese a la identidad de su silueta o noción, era completamente distinto. Imagínese un pueblo que anda constantemente variando sus instituciones, que no ve como lo más importante de ellas su fijeza, su ser algo con que *siempre* se puede y se podría contar. Es evidente que el *pater familias* en ese pueblo no se parecerá nada, como auténtica realidad histórica, al *pater familias* romano.

No viene ahora a cuento expresar el asunto en toda su generalidad porque resultaría demasiado abstracta. Usando, pues, como ejemplo el caso del Derecho romano, yo diría que es preciso en *eso* que llamamos así distinguir tres estratos diferentes:

1.º La realidad jurídica vivida por el romano efectivamente, por tanto, derecho como realidad, esto es, en el sentido primario pleno y sustantivo del término.

2.º La reflexión sobre esa realidad de los técnicos jurisperitos, por tanto, la teoría técnica del derecho o jurisprudencia *que ya no es realidad jurídica «sensu stricto»*.

3.º La reflexión sobre esta jurisprudencia que da una teoría abstracta del derecho, es decir, la llamada filosofía del derecho. En Roma no había filósofos; solo hubo recepción bastante torpona de las doctrinas griegas, comenzando con Cicerón. La distancia, pues, entre las definiciones generales que con este comienzan y luego van a ir salpicando las obras de los jurisconsultos durante el Medio y Bajo Imperio, a la realidad derecho que enuncia el número 1.º es tan grande que no sirve para ocultar eso.

Se trata, pues, de crear una nueva óptica para ver todos estos problemas penetrando al través de las costras teóricas que sobre ellos han caído y hacernos el ojo para contemplar la realidad misma, casi siempre distinta por completo de todas aquellas definiciones. Y para no decir sino lo primero que con esto se averigua, nos encontramos con que hablar del derecho como de una realidad por sí, esto es, aislada es ya un error *a limine*. Lo «jurídico» del derecho es *solo* una parte de su efectiva realidad, cuya otra parte son una porción de cosas de la vida de un pueblo que, dada la errónea óptica perusada, no parecen tener nada que ver con él.

Estados contendientes». La época de los «tiempos revueltos» en la historia rusa fue el siglo XVII y a ella pertenece el episodio del falso Demetrio. Pero los «tiempos revueltos» en la civilización grecorromana comienzan, según Toynbee, en la segunda guerra púnica, mas no por ninguna de las razones que nos llevaron a nosotros a fijar como divisoria de los tiempos romanos aquella fecha, sino sencillamente porque entonces Roma entra en guerra con Grecia, como si las tremendas guerras anteriores entre los sucesores de Alejandro y las porciones que se repartieron de su Imperio, Egipto, Macedonia y Seleucia hubieran sido moco de pavo. Y aquí topamos, aunque no voy a insistir en ello, con una de esas frecuentísimas fullerías intelectuales que hay en todo el pensamiento y en la obra de Toynbee, y es que otras veces no tiene más remedio que reconocer que los «tiempos revueltos» en Grecia empezaron, claro está, con la guerra del Peloponeso, lo cual acontece dos siglos y medio aproximadamente antes que la guerra de Aníbal, que la segunda guerra púnica. Pero como él está empeñado en unir y fundir la civilización griega, la historia griega a la historia romana en una única civilización, él no la llama grecorromana, sino con otro nombre; el cual yo hasta ahora ni he pronunciado y no pronunciaré nunca, porque me obligaría entonces a un *corps a corps*, bien que transitorio, con Toynbee de cierta impetuosidad, aunque ello nos llevara a descubrir una de las cosas más geniales y más valiosas de la vida inglesa.

Antes de esos tiempos revueltos vivían los pueblos griegos y romanolatinos —según Toynbee— largos siglos de lo que llama «formación o desarrollo», que corresponden en cierto modo a lo que yo he descrito aquí como «vida absorta», pero más atrás aún hallamos a los pueblos helénicos y latinos como pueblos primitivos que, viniendo allá del norte eurasiático, caen sobre el Mediterráneo. De modo que así como al descubrir el comienzo de nuestra civilización encontramos que ella se iniciaba con una *Völkerwanderung*, con unos bárbaros del Norte que irrumpen en el área grecorromana, así también, al comenzar la civilización grecorromana hallamos unos bárbaros del Norte que ahora son precisamente los helénicos e itálicos. No sabemos bien cuándo estos últimos entraron en Italia, pero tanto estos como los helénicos debieron bajar al Mediterráneo en sucesivas oleadas con largos intervalos de tiempo entre una y otra. Sí sabemos que la primera gran invasión helénica del Oriente mediterráneo acontece hacia 1400 antes de Cristo y que la segunda y última invasión, la de los dorios, o lo que los griegos llamaron «la vuelta de los heráclidas», empieza hacia 1200 antes de Cristo.

¿Qué es lo que invaden estos nuevos bárbaros del Norte? Pues invaden una civilización refinadísima que había ya de antes en el mar Egeo y que es la que Toynbee, con su arbitrariedad nominativa, llama «egea o minoica». Su figura geográfica, comparada con la de nuestra civilización y la grecorromana, es mucho más reducida. Su centro está en la isla de Creta y se extiende por las islas del Egeo, parte de la Grecia continental y el borde de Asia Menor, incluso Siria.

No quisiera entrar en demasiados detalles y que perdiésemos el tiempo que nos falta. Vamos a ver cómo resumo mi idea de lo que nos conviene saber de esta civilización egea. De ella solo tenemos objetos y piedras desenterradas por sabias excavaciones, pero no tenemos textos, porque aun cuando poseamos numerosísimas inscripciones, estas se han mostrado enormemente resistentes a todo desciframiento. Precisamente esta misma semana ha sido premiada una memoria en la cual parece que se da un paso adelante en el camino de este desciframiento, debida a don Benito Gaya, a quien aludí en lección anterior.

La primera invasión de los helenos sobre el mundo egeo se verifica hacia 1400 antes de Cristo. Son los más antiguos griegos, los Aqueos. Incendian los más bellos palacios: Cnossos, Gurma, Palaicastro. En 1200 baja otra marejada destructora y esta vez todo perece. El famoso Laberinto fue destruido. En un libro muy reciente el gran filólogo checo Hrozny, que ha sido capaz nada menos que de descifrar la escritura cuneiforme hitita y aun la escritura jeroglífica del otro pueblo hitita llamado por eso de los hititas jeroglíficos, asegura que la palabra laberinto —*labyrinthos*— significa exactamente palacio del soberano, palacio real; donde se hallaba incluido el templo a una divinidad de la religión cretense, que era el toro antropomorfo, el famoso Minotauro. Laberinto, en efecto, se sabía que era una palabra de origen helénico, como lo dice su subfijo «labrys», pero parte de la palabra es también griega, mas no de origen griego y significa para los griegos mismos la doble hacha, hacha que era el supremo emblema religioso de los cretenses y, a la vez, signo máximo de majestad. Pues bien, «soberano» por lo visto se decía en cretense, en la medida que ha podido colegirse por razones sumamente complicadas, «Taburna» o «Laburna», porque en cuneiforme, al parecer, el complejo consonántico *T L* se traduce unas veces por *T* y otras por *L*. De ahí que Hrozny derive «laberinto» de «laburna» y el sufijo de lugar, que indicaría palacio del soberano (1).

(1) B. Hrozny: *Histoire de l'Asie antérieure*, 1947.

He citado este detalle simplemente porque es una novedad y probablemente no es conocido de nadie o de casi nadie de los que me escuchan, pero no tendría sentido que fuéramos haciendo una historia elemental de cada una de las civilizaciones a que vamos a referirnos, ya que tampoco, ni mucho menos, lo hace Toynbee. Lo que hemos de hacer es atenernos a lo que para la doctrina de Toynbee importa, en este caso la civilización egea o minoica. Lo que interesa es solo esto. Conocemos por los historiadores griegos que los cretenses habían gozado de cierto poderío merced a su marina. Isleños y navegantes habían hecho progresar la navegación y sus naves dominaban los mares y les permitían extender su comercio a vastas y remotas regiones. Llegaron, en efecto, no solo a Grecia, sino también a Sicilia y Cerdeña. Hace un cuarto de siglo se pensaba que también habían llegado —por tanto, hacia 1400— a las costas mediterráneas españolas. A ello se atribuía que se encuentren en las etapas más primitivas de la protohistoria ibérica cuentas de vidrio, que los cretenses habían recibido de los egipcios pero habían aprendido a imitarlas para la exportación. A ello parece atribuirse también el gusto de nuestros antepasados, suponiendo que lo sean, por ciertas decoraciones vistosas que aparecen en las cerámicas desde Alicante hasta Narbona y además en las Baleares; donde muy posteriormente, no sabiéndose entonces de dónde venían, se hallan objetos religiosos de la religión cretense, como son las cabezas clásicas de toro con palomas en la cornamenta o bien los cuernos de consagración. Pero en los libros de los arqueólogos españoles actuales esto se rechaza de plano. Y, claro está, yo no tengo en casos como este, en que se trata de hechos y además afirmados por gente que sabe muy bien su tema—pues esto sí que hay que apuntarlo como una positiva e incuestionable ganancia en los últimos veinte años de la vida intelectual española: la existencia de excelentes equipos de arqueólogos, cosa que antes no existía. Había, sí, alguna que otra individualidad. Había, sobre todo, la figura de Gómez Moreno, cuyo saber de estos hechos y conocimientos de cosas parece que no tiene ribera, pero no existían unos equipos suficientemente completos y bien preparados como hoy existen. Por tanto, ante eso yo no tengo sino que inclinarme y no decir ninguna palabra más directa. Indirectamente solo me atrevería a proponer a los arqueólogos españoles que viesen si no tendría sentido continuar en sus investigaciones o revisar algunas de las antiguas ante el hecho más importante que se ha producido en los últimos años en la perspectiva de la ciencia histórica, y que es el haber caído en la cuenta y el haber tenido que recono-

cer, porque los hechos abonaban esta persuasión, que las profundas civilizaciones más antiguas, sobre todo la mesopotámica, y aun la más antigua, la sumeria, han tenido una influencia expansiva muchísimo más honda en todo el cuerpo continental europeo de lo que se podría imaginar; es decir, que hay que correr las distancias en el movimiento de todos estos pueblos con respecto a lo que antes se consideraba como imposible.

Hecha esta advertencia en materia —repito— en que yo soy gran ignorante, no hago sino seguir. Vamos a lo que importa para Toynbee.

Los pueblos helénicos primitivos, es decir, los bárbaros helenos —démonos por una vez el gusto de pronunciar esta paradoja, bárbaros helenos— trituraron ese poderío marítimo, que los griegos llamaron *talasocracia*, de *Creta*, ese imperio del mar que, según Toynbee, fue un Estado universal; por tanto, que en nuestra peregrinación retrógrada, partiendo de la civilización occidental a que pertenecemos, al través de la grecorromana hasta llegar a la egea, vemos que se repiten, según Toynbee, los mismos estadios con los mismos caracteres, y esto le hace presumir —si bien necesita comprobación— que las sociedades de la especie llamada «civilización» comienzan siempre con una *Völkerwanderung* o invasión de pueblos bárbaros, o «proletariado externo», que producen un estado caótico de unos siglos de «interregno», a los que siguen otros de formación y desarrollo, tras de los cuales vienen «tiempos revueltos», los cuales, a su vez, finalizan en que una de las naciones integrantes de esa civilización domina a las otras y crea un Estado universal y con ello una *Pax*, en la cual germina y madurece una religión universal originada en el «proletariado interno» de esa civilización. Los seis tomos de Toynbee no hacen sino manejar constantemente —y ya veremos que de un modo exasperantemente mecánico— ese surtido de conceptos. Mas esa presunción demanda comprobación y esta supone que tengamos a la vista todas las civilizaciones de que poseemos noticia a fin de poder ver si en ellas se cumple este proceso.

Toynbee pretende, de un modo bastante sumario, que hay veintiuna civilizaciones, ni una más ni una menos. No tiene sentido entrar ahora a discutir si todas las civilizaciones presuntas, que Toynbee enuncia y nombra, lo son en efecto o no, porque él tampoco se ha tomado gran trabajo ni pulcritud en su determinación, y no tiene sentido que a su galanura vayamos nosotros a oponer una seriedad de método que él no practica; lo que le urge es encon-

trarse delante de todas estas civilizaciones para ver si los hechos descubren en sus sendos desarrollos históricos todos esos estudios a que me he referido, sobre todo los caracteres que son para él más definitorios de una civilización: que terminan en una *Pax* creada por un Estado universal y en una Iglesia universal de origen proletario.

Si ustedes se colocan delante de su mesa de trabajo una serie de manuales cada uno de los cuales relata las vicisitudes históricas de cada una de esas veintiuna civilizaciones, y procuran ver si, en efecto, todas ellas han pasado por una *Völkerwanderung*, etc., etc., habrán hecho aproximadamente lo mismo que míster Toynbee, quien no crean que ha hecho mucho más. Lo que pasa es que a esto míster Toynbee le llama aplicar a la historia el «método empírico», y cuando un inglés cree que lo que va a hacer es aplicar a algo el método empírico experimenta tal satisfacción, se siente tan feliz y tan seguro que, repantigándose en el sillón, enciende la pipa y ve en los vellones blancos del humo ascendente resuelto ya su problema. Y claro que lo está, porque no ciertamente en todos los casos —conste— pero sí en el de Toynbee y en el de no pocos escritores ingleses de los últimos tiempos, bajo eso que se llama «método empírico» lo que se oculta es la resolución totalitaria de que en los hechos repercutan, quieran o no, las ideas que el inglés tenía de antemano en la cabeza. Así en el caso presente, en que Toynbee sale resuelto, quieras que no, a descubrir sin remedio en la civilización egea un Estado universal que le hace falta. Y en vista de ello decreta que la casi inerme talasocracia de Minos fue ese Estado universal. (Como decía el malagueño: «Pegue o no pegue, en el cogote te pinto un loro.») Y no se trata de que nosotros tengamos una noción del Estado universal distinta de la de Toynbee. No; resueltos a seguirle con la mayor docilidad, aceptamos la noción suya, que no es ni más ni menos que la que manifiesta el Imperio romano. Ahora bien, este fue la integración bajo un único poder público de varias naciones, unas de ellas primitivas, como las Galias y España, otras mucho más avanzadas, más civilizadas, viejas, ricas y estructuradas que Roma misma, como Egipto, Grecia y Siria. Cuando los griegos hablaban de la talasocracia como de una realidad que era para ellos remotísima, entendían por esa palabra simplemente lo que el vocablo designa: dominio, si se quiere Imperio, sobre el mar; pero ellos no tenían noticia, ni nosotros la tenemos ni puede tenerla el señor Toynbee, de que los egeos dominasen a ningún pueblo, a ninguna nación; entre otras cosas, porque en su órbita de influencia no existían aún

naciones. Parece que colonizaron algunas de las pequeñas islas Cícladas que estaban deshabitadas o casi sin habitar, y las que estaban algo habitadas lo estaban por los piratas carios, a quienes ellos despacharon para poner orden en las piraterías del mar. Pero de lo que no se tiene noticia es de ninguna guerra, de ningún encuentro guerrero de los cretenses. Herodoto mismo, que refiere algo de lo que oyó a cretenses de su tiempo, que aludían a unas vagas guerras, se muestra incrédulo, y Tucídides, en el primer libro de su *Historia* —en aquel famoso trozo que tal vez algún día el Instituto de Humanidades comente palabra por palabra pues es la primera expresión científica del pasado humano y especialmente el helénico— insiste en que la intervención egea lo que produjo fue la posibilidad para los pueblos de las costas de comerciar pacíficamente y de enriquecerse cada cual por sí. Esta noticia de que lo que lograron los cretenses fue que pudieran enriquecerse los otros indica que no eran pueblos muy dominadores. Y, en efecto, los cretenses no eran pueblo guerrero. Durante la mayor parte de su historia sus ciudades y palacios no tienen murallas, es decir, ni siquiera se preocupan de defenderse, y si ha habido en la historia alguna civilización femenina, es decir, sin pugnacidad, ha sido la civilización egea. Ciertamente que tuvieron una influencia amplia y vigorosa, aunque nunca a fondo, en parte de Grecia y la costa del Asia anterior, pero ese influjo no fue obtenido nunca por la violencia, sino por la gracia. No vencieron a nadie, pero sedujeron a muchos. La civilización cretense debió ser, formalmente dicho, encantadora, y por eso su símbolo mejor es su diosa principal, vestida con larga falda de faralaes, a la andaluza, que aparece siempre llevando en los brazos y en las manos, enrolladas, unas serpientes seducidas.

Equiparar a esta talasocracia cretense, tan suave y tan mansa, con el Imperio romano, con su tremenda e inexorable voluntad de mando, de imperatividad, llamándoles a los dos con el mismo nombre, Estado universal, es ganas de apagar las luces para que todos los gatos se vuelvan pardos. Verdad es que el libro de Toynbee, desde un cierto punto de vista, que no le quita otras virtudes, es un intento extraño, por lo gigante, terco y desazonador, de empardecer todos los gatos de la historia.

Pero aún las pasa más duras Toynbee cuando busca en la civilización egea, como precedente de la grecorromana, el otro signo característico: una religión universal que se hubiese originado en el proletariado interno egeo y hubiese sido la base firme y fecunda de la vida grecorromana. Mas acontece que no se tiene noticia alguna

de lo que pudiese ser el «proletariado interno» en Creta y, además, las religiones constitutivas de helenos y latinos eran todo lo contrario de la cretense y no procedían de ningún proletariado, sino de lo que el propio Toynbee, no yo, llama «minoría dominante». Los dioses olímpicos, en efecto, son dioses de nobles guerreros y por eso ellos mismos son dioses beligerantes. Toynbee lo reconoce y no se atreve a titular —sería una enormidad— la civilización egea como materna de la grecorromana, como puede decir que esta es materna de la nuestra o la nuestra afiliada de aquella.

Pero como Toynbee no está resuelto a ceder ante los hechos, ya que no puede afirmar de una manera resuelta y sin más que la civilización grecorromana nace como hija de la cretense, que esta está, pues, con aquella en la relación que él ha definido como paternidad o maternidad y filialidad, no obstante, decide afirmar que procede de la civilización egea la grecorromana, pero añadiendo una interrogación. Esta interrogación es infinitamente inglesa. Esta interrogación, interpuesta como un muelle entre los hechos y su idea preconcebida, significa algo así como un *gentlemen's agreement* entre los datos y su maniática concepción, que le permite seguir tranquilamente fumando su pipa. Ahora bien, tal interrogación sería admisible si las razones en pro y en contra de que la cultura grecorromana pudiera derivarse de la egea se contrapesasen, o todavía si, aunque predominasen las razones negativas, al fin y al cabo existiesen algunas razones de peso para afirmar su derivación. Pero ni de lejos acontece eso; en ningún sentido puede decirse en serio que la civilización egea ha sido la que engendró la grecorromana. No puede en ningún sentido decirse en serio que los buenos cretenses fueron maestros de helenos y romanos; estos buenos cretenses que eran artistas, mercaderes, navegantes, danzarines y toreadores. Por tanto, esa interrogación podrá ser una interrogación, pero lo que no es, es seria. Y les pido ahora el favor de que apunten este tanto en contra de Toynbee, no vaya a ser que si por acaso —no lo he decidido aún— en la última lección formulo mi juicio personal sobre su persona y obra se me eche en cara que soy agresivo, áspero y exigente.

La verdad, señores, es que desde hace casi veinte años existe en todo el mundo, no solo en España, una impunidad en el ejercicio o seudoejercicio de la inteligencia, coincidiendo paradójicamente con las formas más o menos severas de la censura, gubernativa en algunos países, directa, social en otros, que viene a ser lo mismo; una impunidad, digo, que urge hagamos lo posible para concluir con ella, porque está rebajando de modo gravísimo la

mente occidental. Aquí, en este ejemplo, que es un detalle, han podido ver un hecho representativo de cómo un intelecto no está en forma. Porque solo a quien no está en forma intelectualmente se le puede ocurrir cometer un desliz así. El caso es que en el resumen, publicado recientemente, de la obra de Toynbee, donde podía haber aprovechado la ocasión para corregir sus mayores deslices, expresa lo mismo en forma aún peor, porque dice que la civilización egea es *loosely apparented*, «vagamente paterna», de la grecorromana. ¿Qué quiere decir esto, «vagamente paterna»? Es como si dijéramos de alguien que es «vagamente» padre de su hijo, cosa que pronunciaríamos a conveniente distancia de él para evitar la inmediata represalia. Es, en efecto, una deformidad formidable y puedo asegurar a ustedes que en ningún libro alemán ni francés, aun de segundo o tercer orden, encontrarán ustedes una torpeza parecida. ¿Por qué será esto así en un pueblo tan formidable como el inglés, en que hay tanta cantidad de ciencia como puede haber en cualquiera? Es verdaderamente un enigma que acaso, si tuviésemos tiempo, intentaríamos, muy de lejos, dilucidar, procurando decir qué es para un inglés escribir un libro, porque es algo completamente distinto de lo que es escribir un libro para un alemán, para un francés o para un español.

Pero el asunto mismo tiene un punto más desastroso para la doctrina de Toynbee, porque al no poder afirmar francamente, sin interrogación, que la cultura grecorromana es filial de la egea, queda entonces aquella sin origen conocido; aquella, la más importante para Toynbee y para nosotros, la paradigmática, queda sin padres, espúrea, como huérfana y hospiciana. Y esto es inadmisible precisamente en la doctrina de Toynbee. Porque si la grecorromana no tiene precedentes, tendrá entonces que entrar en la clase de civilizaciones, absolutamente originales, que no proceden de ninguna otra, como son para él, en Eurasia, estrictamente solo dos: la mesopotámica o sumeria y la egipcia, las cuales plantean a Toynbee problemas especiales y de gran interés —es una de las partes más interesantes de su obra— para buscar cómo nace una civilización cuando no nace de otra, es decir, cuando no es hija de otra. El caso es que no habría manera; no es el momento para perfilar más exactamente la conducta científica de un hombre como Toynbee, observando con alguna atención sus manipulaciones al esforzarse por rebañar todo lo que puede encontrar en el mundo egeo, de formas religiosas que aparezcan también en Grecia. Pero primero, su teoría no reclama eso, sino que lo que pediría sería probar que esas formas religiosas comunes

en Grecia y en Egea provenían de un «proletariado interno» de Creta; segundo, que —situación curiosa— Toynbee podía haber aprovechado muchísimos más hechos, es decir, efectivos fenómenos religiosos y de otro orden que había en Creta y que aparecen también en Grecia; pero por no conocer bien esa civilización, como en general no conoce casi ninguna, salvo, claro está, la griega y, además, la árabe, resulta que no lo advierte, es decir, que a fuer de internacionalista —recuerden mi primera lección, y haré un poco de penitencia a los que juzgaron entonces que era inoportuno comenzar este curso hablando de la formación internacionalista anglosajona—, a fuer de internacionalista o periodista anglosajón está mal informado, y esta vez, al parecer, en contra suya. Y tercero: en cierto modo tampoco servirían todos esos hechos, que él, por lo visto, no conoce, para fundamentar su deseo de derivar la cultura girega de la egea, porque se trata de una gigante corriente cuyos efectos son profundísimos y que llegan muy a lo remoto y que cada vez aparece más claro, más evidente —los hechos y los documentos lo van demostrando— que viene de la cultura más primitiva, del fondo de la Mesopotamia, la cual llega, como antes dije, a regiones increíbles. Considero esto como la innovación más importante en la perspectiva histórica del último cuarto de siglo. Pero esa influencia es de un tipo radicalmente distinto del único que admite Toynbee hasta ahora, el de una civilización determinada por otra: lo que él llama la relación de paternidad y filialidad. Y esa gigantesca corriente de influencia no es determinada, sus límites son indeterminables, porque es, en efecto, propia y rigurosamente universal. Es decir, que hay algo más importante que esa pretendida relación de maternidad y filialidad entre una civilización y otra, y es la influencia universal; esto es fatal para la doctrina de Toynbee, porque él ha comenzado por afirmar que el campo histórico inteligible, que la realidad histórica que se entiende sin salir de ella es una civilización. Pero no hay más remedio que salir de toda civilización a un campo más vasto para poder entenderla. Y, en efecto, aunque la cosa parezca increíble, en el libro VI, y hasta ahora el último publicado de su obra, Toynbee, que es últimamente leal, ni que decir tiene, se da una palmada en la cabeza y dice: «¡Diablo! —no emplea esta palabra, sino la equivalente—. He estado los cinco primeros tomos de mi libro sosteniendo que el campo histórico inteligible es una civilización, y ahora veo que me he equivocado, que hay influencias universales.»

Ahí tienen ustedes una de las cosas graciosas que solo se encuen-

tran en los libros ingleses y que solo se entienden si se explica lo que es para un inglés escribir un libro.

Cuando la civilización egea comienza están ahí ya las dos grandes civilizaciones primeras, la mesopotámica inicial —la sumeria— y la egipcia. Pronto los cretenses se ponen en contacto con ellas, trafican con ellas, pero no irrumpen sobre ellas ni en su área ni intentan incluirlas en ningún Estado universal. Toynbee no sabe qué hacer tampoco con la civilización egea y titubeando, también indecisamente, la declara «vagamente original». De todas suertes somos transferidos, como a una última instancia, a esas dos civilizaciones aún más antiguas. La mesopotámica inicial o sumeria nos sitúa ya en el año 4000 antes de Cristo. Aquí cambia la perspectiva histórica y esto plantea a Toynbee un problema completamente nuevo, pues al ser una civilización que no tiene precedente, que no procede de otra, no tiene más remedio que plantearse de manera perentoria cómo nace una civilización cuando no es hija de otra, cuando nace como por generación espontánea; cómo es, dice él, que después de trescientos mil años en que no ha habido civilización de este tipo, un buen día a la orilla del Eufrates y del Tigris surge este hecho completamente nuevo en el planeta que es una civilización. Parecía natural, y a todos ustedes se les habrá ocurrido, intentar derivar estas civilizaciones de las formas preexistentes de vida en las sociedades primitivas, a que antes se les llamaba salvajes. Pase que a ese régimen de vida primitiva no se le llame civilización, aunque discriminar dónde acaba lo salvaje y empieza lo civilizado es completamente imposible; pero lo que es incuestionable es que esas dos civilizaciones primeras tuvieron que nacer en continuidad con la vida primitiva. Y, en efecto, tanto en Egipto como en Mesopotamia ese su pasado primitivo está en ellas presente, por supuesto. Como el pasado primtivo o salvaje está presente en Grecia y en Roma, por supuesto. Como está presente en nosotros mismos. Ya sugerí en alguna lección anterior que el pasado humano no pasa, si por pasar se entiende simplemente dejar de ser; no pasa como pasa en el mundo físico, sino que el pasado humano persiste en todo presente en la forma peculiar de haber sido. Se desatiende con exceso, me parece, que el pasado, para serlo propiamente, tiene que serlo en un presente, tiene que estar conservado en un presente. De otro modo no sería ni pasado, sino simplemente nada, pura inexistencia. El hombre, señores, es justamente el que conserva presente este pasado. El hombre es un animal que lleva dentro historia, que lleva dentro *toda* la historia. No cabe definición del hombre menos «darwiniana».

Si yo citase aquí algunas cosas primitivas, por tanto, salvajadas que ustedes y yo hacemos y somos, aun ateniéndome solo a hechos patentes y sin ir a buscar pan de trastrigo, es posible que alguno tuviese un disgusto, alguno que tal vez tiene la pretensión de no ser salvaje. Yo, en cambio, no la tengo. Estoy completamente convencido de la dosis de salvajismo, sobremanera considerable, que hay en mí, y así tiene que ser.

Pues la verdad es que el hombre lleva a cuestas siempre todo su pasado humano, incluso el más primitivo, es decir, lo sigue siendo y gracias a eso es hombre. Si alguien mágicamente extirpase de cualquiera de nosotros todo ese pasado humano resurgiría en él de modo automático el semigorila inicial de que partimos; arborícola, es decir, inquilino habitante en los árboles donde tenía su vivienda, sobre pantanos infectados y, en hipótesis (conste, solo en hipótesis), que acaso algún día exponga a ustedes, enfermo de paludismo o de algún morbo similar, etc., etc.; porque no es ésta oportunidad para desarrollar el tema y aún reclamo que las poquísimas palabras dichas sobre él por mí sean entendidas estrictamente, porque implican un conocimiento bastante nutrido de la situación actual en el problema filogenético del hombre, que es muy distinta de la que existía en tiempo de Darwin o de Haeckel.

La separación radical entre civilizaciones y sociedades primitivas es ejecutada por Toynbee, como tantas otras cosas de su obra y doctrina, de modo sobremanera arbitrario, sin que se moleste siquiera en darnos algunas razones de por qué lo hace. Sin embargo, no tiene más remedio que reconocer en la sociedad primitiva también el carácter de campo histórico inteligible.

La verdad obliga a hacer constar que los grandes progresos en la ciencia histórica durante los últimos cincuenta años han sido debidos no a los filólogos e historiadores *sensu stricto*, sino a los etnógrafos, arqueólogos y economistas. La etnología moderna ha alumbrado senos profundos de la realidad histórica antes impenetrables, incluso en la historia de los pueblos más conocidos, como Grecia y como Roma. En las lecciones anteriores hemos tenido ocasión varias veces de tropezar con esta presencia del pasado en el presente. Y esta idea de querer cortar la continuidad entre sociedades primitivas y civilizaciones no puede llevar a nada bueno a Toynbee. Porque así no hay modo de explicar históricamente, por razones históricas, por tanto, con precedente histórico, el origen de las civilizaciones originales, como la egipcia o la sumeria o mesopotámica. Sin embargo, no se puede negar que Toynbee se plan-

tea este problema con inusitada energía, que le debemos agradecer, y ya veremos si su solución acierta a complacernos. La mayor parte de las veintiuna civilizaciones conocidas proceden plena u obligatoriamente de seis originales, esto es, que no proceden a su vez de otras. Son la sumeria, la egipcia, la egea, la maya, en el centro de América; la inca o andina, en Suramérica, y la sínica, en el Extremo Oriente, y tal vez —sería la séptima— la protoindia de Mohenjo Daro. Y estas plantean enérgicamente el problema de su origen. ¿A qué se debe este extrañísimo fenómeno del espontáneo brotar la maravilla que es siempre una civilización?

Aunque Toynbee reconoce que no ha podido encontrar «ningún punto permanente y fundamental de diferencia» —son sus mismas palabras— entre civilizaciones y sociedades primitivas, el hecho es que declara el tránsito de estas a aquellas como una mutación, por tanto, como algo radical que consiste, según él, en que mientras la sociedad primitiva es estática, la civilización es dinámica. Por tanto, que la génesis de una civilización consiste en que una colectividad humana, que hasta un cierto momento ha vivido en quietud, la abandona para entrar en una fase de movimiento. Pero al menos, bien o mal fundada, esta distinción entre sociedad primitiva y civilización lleva a Toynbee a proponer con gran urgencia la cuestión: ¿Por qué después de trescientos mil años de vida estática, de pronto, hace seis mil años, se dispara esa forma de movilidad en la vida humana que se ha llamado civilización? Si bien está justificado que a la hora de la publicación de su primer tomo Toynbee conceda a la especie humana solo una longevidad en la tierra de trescientos mil años, en las ediciones sucesivas, si es que está bien informado, pudo haber hecho algún reparo a tal cifra, pues diversos datos de consideración convergen, al parecer, en hacer bastante probable el cálculo de que la presencia del hombre sobre la tierra es una cifra del orden de un millón de años. La base principal del cálculo son los períodos de las últimas glaciaciones del planeta.

Pues bien, ¿qué causa pudo haber para que después de esos trescientos mil años de quietud (señores, no se queden ustedes tan tranquilos, porque eso es una enormidad; decir trescientos mil años de quietud, cientos de miles de años en que por lo visto no ha pasado nada, cuando en su transcurso han sido creadas e inventadas las cosas más básicas para la existencia humana; pero tengamos calma). ¿Cómo es que después de trescientos mil años de quietud un buen día, junto al Eufrates y junto al Nilo, surge el florecimiento prodigioso de vida móvil, inquieta y rica que se llama civilización? Esta

causa no puede ser sino una de estas tres cosas: o bien una raza superior que ha aparecido, o bien un contorno geográfico —tierra y clima— excepcionalmente favorable, o una combinación de los dos factores: la coincidencia de una cierta raza con un cierto clima. Este es el análisis que va a hacer Toynbee y que le lleva a una idea que no puede decirse suya, pero que indudablemente, innegablemente la ha expresado con gran energía y acierto. En efecto, nos da alguna luz sobre el dinamismo histórico, sobre los cambios en la situación humana, sobre las victorias y derrotas de los hombres: es la categoría doble que él titula «obstáculo» y «ataque». En realidad la primera de las dos palabras no se puede decir bien porque es una de esas palabras que hay en cada idioma de tal modo íntimas que no puede ninguna otra lengua traducir. Es la palabra *challenge*, que quiere decir a la vez obstáculo, reto, amenaza, provocación, peligro, etc.

Pero no vamos hoy a seguir, sino que dejamos el análisis de todas esas cuestiones para el lunes siguiente, porque quería, aún más resueltamente de lo que lo he hecho, haberme contenido en límites discretos de tiempo, pues la verdad es que en estas últimas lecciones he abusado de ustedes en formas diversas, primero, reteniéndoles ahí demasiado tiempo; segundo, forzándoles a un gasto de atención y de emoción que son un poco inusitados. Por eso, aprovechando la necesidad en que hoy estábamos de exponer una parte del pensamiento de Toynbee, les he dado un día de vacación y descanso y les he hecho una lección bastante tonta. Yo llamo lección tonta a toda lección que carece de dramatismo; este dramatismo no es algo que el profesor añade al tema, no consiste en los aspavientos y patetismos que quiera poner el profesor y que serían vanos, sino que consiste simplemente en haber entendido bien el tema, y entonces de él brota el dramatismo, porque todo tema científico es un problema y todo problema es un drama, por lo pronto y siempre, un drama intelectual, pero casi siempre, además, un drama para el hombre íntegro. Pero el dramatismo a la larga fatiga, y he querido hoy ahorrarles a ustedes la fatiga y, además, por qué no decirlo, tenía un cierto deseo y hasta una cierta vanidad en demostrar que yo también, como cada hijo de vecino, cuando es necesario y lo recomienda la trayectoria impuesta, sé hacer una lección bastante tonta.

X

Repaso de la lección anterior.—Las civilizaciones originales.—El factor raza.—El genio del inglés.—El racismo.—El método empírico y las ideas puras.—Reto y respuesta.—El hombre, animal fantástico.

Señores, ha habido, contando con las actuales, veintiuna civilizaciones, según Toynbee. De ellas quince nacen de otras preexistentes, con las cuales están siempre, según nuestro autor, en la precisa relación de hijas a madres. La apreciación de esa filialidad consiste en que la nueva civilización nace mediante la destrucción por pueblos bárbaros de un Estado universal en que había logrado al cabo organizarse la anterior, y del cual hereda una religión universal creada en el «proletariado interno» de la periclitada. De esta religión va a vivir históricamente la civilización hija o afiliada, pues encuentra dentro de sí los residuos de la materna que, en este sentido, forma parte integrante de ella. Noten que si se quiere entender a Toynbee es preciso tomar todo esto formalmente, porque va implicado en su idea primera y radical de que una civilización es el «campo histórico inteligible», esto es, la realidad histórica que se puede y se tiene que entender sin salir de ella. Concepción tal no admite, pues, que una civilización reciba influjos importantes de otra con la que no está emparentada o de la que no sea afiliada—los influjos que he llamado el otro día «difusos» o «universales». Ello obligaría a Toynbee, y en cierto modo le obliga al final de su obra publicada, a destruir su idea inicial del «campo histórico inteligible».

Esas quince civilizaciones filiales nos transfieren a seis originales, sin precedentes, que no nacen de otras, sino de sí mismas. Son la egipcia; la sumeria, que es la primera civilización mesopotámica; la egea; la sínica o china primitiva, de que ha nacido la china actual o extremo-oriental; la de los mayas, en Guatemala y Yucatán, en Centroamérica, y la andina de los incas, en Sudamérica.

Toynbee, dijimos, se niega a derivar estas civilizaciones origina-

rias de las sociedades primitivas porque, a su juicio, el hecho que es la civilización significa cambio radical en la vida humana, que de ser estática en la sociedad primitiva pasa a ser incesante movimiento o cambio en las civilizaciones. Claro está que esta pretendida estática de las sociedades primitivas es algo sobre lo cual habría mucho que hablar, pero dejemos el tema intacto para cuando algún año pueda conversar con ustedes exclusivamente sobre la vida primitiva, uno de los temas más apasionantes que existen. Probablemente la diferencia entre la sociedad primitiva y la civilización no está en esa contraposición radical entre una presunta vida estática y una vida movimentada, sino más bien en un diferente grado de aceleración. La prueba de ello se advierte en que la aceleración es diferente comparando una civilización con otra, que en una civilización puede haber paralizaciones; el propio Toynbee forma una subclase de civilizaciones que llama «detenidas» y que por ser tema secundario no podemos comentar; y, en fin, que dentro de una misma civilización es distinta la aceleración en unas épocas y en otras. Así, la nuestra, desde 1900 ha entrado en un ritmo de tal celeridad, esto es, de cambio, como acaso no lo haya habido jamás en el planeta. Y esto no son vagas apreciaciones, porque en ciertas ocasiones decisivas esa aceleración puede medirse y graduarse por números, esto es, matemáticamente, estadísticamente. Así, por ejemplo, y es cosa de que se ha hecho algo más que un esbozo, con respecto a los inventos técnicos: desde 1900 la frecuencia de ellos, por tanto, su densidad es tal que, comparado con los años transcurridos de este siglo, el siglo XIX parece, en expresión numérica, como inmóvil. No hablemos de los anteriores. Esta es una de las cosas en que no ha reparado suficientemente el hombre de ahora: que el enorme cambio se ha producido justamente en estos próximos cuarenta años. Lo que pasa es que el siglo XIX —y no digo que sin razón, porque todo es relativo— habló demasiadamente y cantó en las zarzuelas «hoy las ciencias adelantan que es una barbaridad». Pero cuando es una barbaridad, y acaso haya contribuido en parte a la barbarización, ha sido precisamente en nuestro siglo.

Vean en este detalle cómo no era una arbitrariedad mía sostener repetidamente que la nueva ciencia histórica tiene que hacerse con algo más que con papelear en los archivos. Por lo pronto y por lo visto, tiene que hacerse con estadísticas, y la estadística no puede elaborar si no es mediante una teoría previa que le dé sentido.

Al cortarse Toynbee la comunicación con las sociedades primitivas renuncia a explicar el origen de dos civilizaciones primeri-

zas —la egipcia y la sumeria— por ningún pasado; por tanto, por ninguna razón histórica, y tiene la necesidad de recurrir a hipótesis mixturadas de geografía y fantasmagoría, porque puesto así el problema, en efecto, el brote, la causa de que se dispare el movimiento que es una civilización solo puede hallarse en alguna de estas tres cosas —dijimos al terminar la lección anterior—: o en una raza superior que súbitamente aparece, o en un contorno geográfico excepcionalmente favorable por una u otra razón, o bien en la combinación entre ambos factores, el encuentro de una cierta raza con un cierto medio físico.

Que la raza no puede ser la causa generadora de la civilización es cosa indudable. Además de incuestionable es incuestionada. A nadie se le ha ocurrido pensar otra cosa, y si fuera esta la única y auténtica cuestión que la trayectoria de su doctrina plantea, en este momento la habría despachado nuestro autor con dos líneas, porque es sobremanera grueso el hecho de que todas las razas menos una, a saber, la negra, han engendrado civilizaciones; por tanto, que no es la raza sin más quien crea la civilización. Lo que se discute no es eso. Nadie había pensado lo contrario. Lo que se discute desde Gobineau es si hay alguna raza o razas que son las únicas capaces de crear la más excelente civilización. Pero esto tampoco puede interesar a Toynbee porque previamente la máquina apisonadora de su doctrina ha nivelado todas las civilizaciones y tanto se le da a él, por lo menos oficialmente, la griega y la europea como la maya de Guatemala y Yucatán o la andina de los incas. Y, sin embargo, se detiene morosamente en el asunto, pero no —claro está— para precisar la noción rigurosa, científica de raza y elucidar su posible nexo con la génesis de la civilización. Demostrando una vez más que su auténtico temperamento no es de intelectual, de hombre de ciencia, de teoría, o como ustedes quieran decir —ya veremos cuál es su efectivo temperamento—, suplanta la genuina y científica cuestión de raza y civilización por la periodística y política del *racismo*, porque él, naturalmente, es furibundo anti-racista; furibundez y actitud que a los que no somos racistas, pero no nos fatigamos en leer su obra con la finalidad, que sería morbosa, de aguantar y recibir sobre nosotros las secreciones privadas de sus simpatías y antipatías, no nos interesa nada. Mas es tal la peregrina condición de este autor que sus transpiraciones, de puro arbitrarias, resultan a veces divertidas. Así en la coyuntura de hablarnos sobre el problema de raza y civilización. Destacaré solo algunos puntos. Primero, Toynbee sostiene no solo que no hay *una* raza superior que haya

creado *la* civilización, cosa, como he dicho, que nadie pretende, sino que afirma que la raza no tiene importancia alguna en la formación de *las* civilizaciones. A fin de demostrarlo presenta una tabla en que, de un lado, aparecen las veintiuna civilizaciones dichas, más algunas varias que añade por ser derivaciones secundarias de aquellas; y de otro, las razas cromáticas, esto es, definidas por el color de su piel, que las generaron y las sirvieron. El total de civilizaciones que resulta es de treinta y cuatro; de ellas veinticinco proceden de la raza blanca, y solo nueve de otras coloraciones; cifra nueve, de la que aún hay que restar —por ser demasiado próximas para ser contadas aparte y por ser expansiones de otra civilización anterior— la mejicana y yucateca, procedentes ambas de la maya, o viceversa, que hay discusiones sobre cuál es la que influyó en las otras, pero para el caso es igual. Quedan, pues, reducidas a siete. Lo natural sería que esta enorme diferencia numérica de siete a veinticinco a favor de la raza blanca inmutase un poco a este hombre del «método empírico»; pero no hay tal, ni repara en ello. En cambio, pocas páginas más adelante nos presenta otra tabla, porque le interesa mostrar cómo en la formación de casi todas las civilizaciones han influido varias razas y ahora no se refiere solo a su carácter cromático, o sea, por el color de su piel, sino a las que hoy distinguen los antropólogos como la nórdica, alpina, mediterránea, etc. De esa tabla resulta —leo sus palabras— que «dos civilizaciones han sido creadas por la contribución de tres razas diferentes, nueve por contribución de dos diferentes razas y diez por el esfuerzo exclusivo de una sola raza»; por tanto, «más de la mitad de las civilizaciones que ahora han emergido fueron creadas por una mezcla de razas». Por ciertas someras disquisiciones que ejecuta en poco más de seis o siete líneas, esas diez civilizaciones nacidas de una sola raza quedan reducidas a un vago número menor y entonces triunfalmente dice: «el número de civilizaciones creadas por el esfuerzo exclusivo de una sola raza resulta, pues, en todo caso, tan relativamente mínimo que esos casos representan excepciones a una *ley* prevalente—una ley para los efectos de que la génesis de las civilizaciones requiere contribuciones de más de una raza».

¿Qué les parece como síntoma de la contextura mental de un pensador? Porque noten que en esas palabras se cometen una tras otra las enormidades siguientes: primera, se habla de una ley prevalente, como si hubiera leyes científicas que no sean prevalentes; segunda: a esa ley se le admiten excepciones, cosa que no acontece con las leyes sino con las meras reglas; tercera, y sobre todo, que

quien acaba de afirmar radicalmente que las razas no tienen importancia en la formación de las civilizaciones, poco más allá proclama solemnemente nada menos que una ley histórica, según la cual lo normal es que la civilización nazca por la contribución de varias razas. Ahora bien, yo creo que intervenir varias razas en la formación de una civilización es una forma como otra cualquiera de intervenir el principio de raza en la génesis de toda civilización. Otra cosa sería como afirmar que en el *cocktail* no interviene un alcohol porque intervienen varios alcoholes.

Mas pasemos ahora al segundo punto en su modo de aclarar el origen de la civilización. Aquí Toynbee da cima a una hombrada. El racismo —que él sinonimiza con la creencia en la superioridad absoluta de una raza sobre otras—procede, según Toynbee, del protestantismo inglés. Con esto manifiesta su imparcialidad y no ser hombre que tiene pelos en la lengua. Fueron, en su entender, los protestantes ingleses los primeros en incubar la creencia de que hay un pueblo superior a los demás, elegido, y esto lo había llegado a creer plenamente Inglaterra porque había averiguado que hubo un pueblo elegido por Dios, y esta averiguación la había hecho leyendo el Antiguo Testamento. Vean por qué serie de bandazos en el billar de las ideas resulta que el antisemitismo, el antijudaísmo, que tan terribles sufrimientos ha traído para los judíos, provenía como de su fuente originaria del libro judío por excelencia, de la Torah, o Antiguo Testamento.

No repara nuestro Toynbee en que la idea de un pueblo elegido por Dios es cosa completamente distinta de la idea de raza, so pena de transferir la cuestión aun más grotescamente y suponer que Dios mismo es racista, y que si ha elegido un pueblo es porque ese pueblo es de una raza determinada.

Es curioso que a Toynbee, en cuya obra no hay una sola idea aguda, perspicaz y ni siquiera simpática y amorosa sobre su propio país —un país cuya peculiarísima manera de ser, cuya sorprendente historia constituye uno de los temas más sugestivos para cualquier inteligencia que sea intelectualmente alegre y para cualquier corazón medianamente impresionable—, sin embargo, no se le ocurra pensar que acaso las cosas pasaron de modo inverso, a saber: que porque el pueblo inglés creyó poco menos que *a nativitate* que era el pueblo superior a todos los demás, cuando vio que en el Antiguo Testamento se hablaba de un pueblo que era elegido por Dios, no dudó ni un instante de que ese pueblo era él, que Inglaterra era el auténtico Israel. Sabido es que, en efecto, durante algún tiempo, en la época

puritana, fue sumamente frecuente en Inglaterra el empleo de nombres hebreos en personas que no tenían ni una gota de sangre judía. Pero, claro está, que ni aun resuelto a ello logra Toynbee derivar sin más del Antiguo Testamento la moderna jerarquización de las razas, y entonces añade a esa primera afirmación la nueva de que los ingleses fueron también los primeros en descubrir la conciencia distanciadora entre las razas con ocasión de necesitar enfrentarse y convivir con hombres de color en sus colonias. No se ve cómo compagina esto con el hecho incuestionable de que el pueblo que primero y más extensamente recibió y adoptó el racismo—y no me refiero al de los últimos años, sino hace ochenta años, bajo el influjo de Gobineau, fue precisamente Alemania, la única nación europea que no tenía colonias. Mas ello es que, combinados el Antiguo Testamento y el olor del negro o del hindú, se origina para Toynbee el racismo; por tanto, inglés y Biblia o inglés y negro, siempre aparece primero el inglés. Un mal intencionado diría aquí que, hasta sin darse cuenta, Toynbee es tan inglés que cree al pueblo inglés elegido por Dios para inventar todo y ser el origen de todo, de lo bueno y de lo malo—hasta del racismo. Pero esto sería sobremanera injusto, porque en toda la obra de Toynbee, al menos patentemente, no hay una sola palabra de exaltación a Inglaterra. Es más, yo echo de menos en toda ella lo contrario, porque advierto un como despego hacia Inglaterra, un como desinterés hacia ella, algo muy extraño. Y aquí empieza a parecer un poco lo que el primer día anuncié a ustedes que íbamos a encontrar dentro del inglés actual si lo abríamos de arriba a abajo, algo muy extraño que, en primera aproximación —conste, solo en primera aproximación— interpretaríamos sorprendidos —por tanto no afirmo nada, pero es un efecto que en todo lector sensible tiene que producirse— como si en el fondo de este hombre comenzase a fermentar la duda de si tiene sentido seguir siendo inglés. Y como ello no puede atribuirse en ningún modo a motivos triviales ni a causas de tipo superficial y tópico, como sería, por ejemplo, estar afiliado al partido comunista o cosa pareja, y como además encontramos algo muy semejante latiendo en otros de los mejores hombres entre los ingleses de hoy, tenemos la impresión de que acabamos de rozar con el dedo uno de los hechos más delicados y acaso más decisivos de la época actual, al cual tenemos que acercarnos con escrupuloso respeto, pero a la vez resueltos a ponérnoslo en claro, porque tal vez en ese estado de espíritu latente lo que late es nada menos que el gran secreto del inmediato porvenir para todos nosotros. De ahí que no nos sea indiferente, que tengamos

que aprehenderlo. No puedo ser ahora ni más explícito ni más claro, pero téngase siempre presente que el mayor genio de Inglaterra no está en lo que piensa con el cerebro de su cabeza, por tanto, en lo que piensan sus escritores, sus pensadores y, más en general aún, en lo que dicen los ingleses, pues es sabido que el inglés ha considerado sólitamente el lenguaje como el más espléndido instrumento que el hombre posee para ocultar su propio pensamiento. El mayor genio de Inglaterra no está en el cerebro de sus cabezas, sino en otro como cerebro allá en los sótanos de su ser, donde funciona una forma extraña de inteligencia que es ya casi puro instinto o, dicho inversamente, un instinto que tiene lucideces de inteligencia. Por eso al oír o leer a un inglés no debemos quedarnos nunca en lo leído u oído, sino procurar ir detrás de ello para discriminar eso que hay detrás; lo genial del inglés es lo que mana de ese fondo casi instintivo, el cual es, por tanto, inefable y solo cabe a lo sumo adivinarlo.

Toynbee cree buena explicación del racismo esa combinación de Biblia y colonias, y para ello juzga suficiente hacer constar la diferente conducta que los pueblos católicos coloniales, como España y Portugal, que leían menos el Antiguo Testamento, han seguido con los pueblos indígenas. En efecto, en vez de exterminarlos como hicieron primero los ingleses o después distanciarlos humanamente, lo que hicieron fue unirse a ellos y crear razas mixtas. Esta contraposición es incuestionable. Pero yo no puedo reprimir la superlativa extrañeza de que Toynbee, tan sensible, y con razón, ante la tragedia atroz que representa el racismo, no tenga una sola palabra ni parezca reparar siquiera en la otra tragedia, precisamente la que se origina en la existencia numerosa de mestizos y mulatos en los países donde se da, cosa que conoce todo el que ha viajado por América y por Africa del Sur.

Si no me hubiese comprometido a exponerles en toda su esencial arquitectura la doctrina de Toynbee, me detendría aquí para hacer lo que él no ha hecho, que es contemplar por dentro esa generosa y humana conducta de los pueblos español y portugués con los pueblos indígenas y ello me llevaría en seguida y sin remedio a tener que definir la cualidad a mi parecer más básica y más patente en el hombre español, que es su peculiarísima actitud ante la vida como tal, distinta por completo de la de todos los demás pueblos occidentales.

Aquí tienen en este tema uno de aquellos faisanes de que hablé en la primera lección que habrían de salirnos revoleando a uno

y otro lado del camino, sobre los cuales me está prohibido disparar porque, en este curso ya tan avanzado, he tenido que declarar la veda. Lo único que añadiré sobre esa diferente conducta con los pueblos primitivos de los países católicos coloniales frente a la conducta de los ingleses, que tanto contrapone y subraya justamente Toynbee, es que ese lugar, como todo su libro, son un síntoma plenario y como oficial de cómo desde el comienzo de siglo ha comenzado el catolicismo a llevarle el pulso al protestantismo. Esta es una incuestionable realidad, es la pura verdad —conste así—, y lo único que convendría es que todos los demás estuviesen tan dispuestos como yo a reconocer la verdad dondequiera que se presente.

Prosigamos. Toynbee, para acabar de descubrir el fondo, según él maligno, que constituye nuestra época y avergonzar a los norteamericanos, pero, en general, a toda nuestra época, sostiene que el racismo, esa conciencia de desigualitarismo entre las castas de los hombres, era desconocida en Occidente durante la Edad Media y aún lo es hoy en algunas de sus naciones. Cierto —añade— que en la Edad Media existía una discriminación, pero no fundada en la raza, sino en la religión. ¿Está seguro Toynbee que la distancia sentida por el europeo frente al musulmán y que expresaba en términos religiosos era de hecho solo divergencia de religión y no también odio de razas? Y las periódicas matanzas de judíos durante aquellos siglos ¿estaban inspiradas exclusivamente por diferencias religiosas? Es sobremanera inverosímil que, habiendo existido en casi todas las civilizaciones ese terrible odio de razas, faltase precisamente en la nuestra y fuese menester que los ingleses se fatigasen modernamente en inventarlo. Ya es sospechoso el hecho de que casta se diga en hindú *barna*, que quiere decir color, a pesar de que hoy las castas hindúes tienen todas el mismo color y, por tanto, que se trata de modos de sentir racistas muy antiguos, cuando aún no se había teñido por igual todo el pueblo hindú.

Pero Toynbee relega hecho tan importante al final imperceptible de una nota impresa en letra casi microscópica. Y ¿por qué oculta Toynbee que durante el Imperio romano existía el antisemitismo, el antijudaísmo, exactamente y por las mismas razones que en nuestro tiempo? ¿Es que no se conoce el hecho de aquel griego de Alejandría que se encara nada menos que con Trajano y le grita: «Tú tienes tu Consejo de Estado lleno de judíos ateos», lo mismo que hoy le gritan al Gobierno de Atlee o de Truman? Señores, ¿se gana algo cuando se quiere de verdad resolver o mitigar el terrible problema de las razas planteándolo de este modo, es decir,

negando su existencia y atribuyéndolo a la invención de unos cuantos? ¿Se gana algo escribiendo sobre él con una pluma arrancada al ala donde un avestruz oculta su cabeza para no ver la realidad? Yo creo, lo repito una vez más, que quien de verdad quiere resolver un problema tiene que comenzar por verlo. No les extrañe que insista tanto en esto. Es la cuestión más constante con que vamos a encontrarnos en el inmediato futuro.

Porque justamente las personas en cuyas manos o en cuyas cabezas andan las cosas resulta que han dado en esta manía que a mí me produce carne de gallina. La cosa es muy peculiar en escritores ingleses del presente y en algunos norteamericanos, que empiezan por no reconocer el problema de que se trata. Exactamente igual va a pasar con motivo de la evidente necesidad de ir a una nueva combinación, en unidades superiores, de las naciones, y es que vamos a empezar por creer que no existen naciones y que estas las han inventado unos cuantos por entretenerse. Para echar en cara a los norteamericanos su comportamiento con los catorce o quince millones de negros —se dice oficialmente trece millones, pero, según parece, esta es la única estadística en América que no es exacta; son, por lo menos, quince millones— que usufructúan, les opone Toynbee lo siguiente: «Durante la guerra general de 1914-1918 los ciudadanos negros de los Estados Unidos que servían en el ejército americano de Francia se asombraban de la liberalidad social con que los blancos franceses trataban a los negros africanos súbditos de la República que servían en el ejército francés y cuyo nivel cultural era mucho más bajo que el del negro americano medio.»

¿No debemos nosotros asombrarnos también —como se asombraban esos negros— de que Toynbee nos diga esto como si fuese prueba de que los franceses son incapaces de sentir hacia los negros lo que muchos norteamericanos sienten? Soltar un negro en Tarascón o en Angulema (como en Quintanar de la Orden o en Daimiel) es una fiesta para el pueblo; pero si viviesen alojados establemente en Francia pongamos cinco millones de negros... veríamos lo que pasaba. Confieso —lo repito, señores— que al leer estas cosas no intento contaminar a nadie, pero sí creo mi deber reiterarles que cuando leo estas cosas se me pone la carne de gallina.

Y aquí viene el tercer punto sobre el problema raza y civilización. En la tabla primera a que me he referido hay una raza, la negra, que no ha creado ninguna civilización. Por eso dije al principio que era incuestionable e incuestionado no ser la raza, es decir,

tal o cual raza, la causa de la civilización, porque lo han sido todas las razas menos una. Y, por tanto, la verdadera cuestión es la inversa: ¿cómo es que ha habido una raza que no ha sido capaz de crear una civilización?

Entre paréntesis. El otro día, por no parecer que hacía una carga sobre Toynbee, este hombre del método empírico pero que no sabe qué hacer con un hecho como este, tan claro y que, naturalmente, no puede menos de reconocer como hecho, no dije que la teoría del conocimiento y la metodología actuales saben perfectamente que a ese método empírico le acontece lo que a los impuestos en Roma, según el famoso texto de un profesor de Salamanca, que es que empiezan por no existir. No hay método empírico en el sentido que pretende Toynbee. Toda ciencia es constructiva y la construcción es lo contrario del empirismo; por eso empirismo es lo más contrario que cabe del método. Otra cosa es el papel que tengan los hechos en la construcción de una teoría.

Pues bien, Toynbee no se entrega ante tal hecho negativo. Los negros constituyen su predilección y por eso les abre un crédito de tiempo ilimitado y, reconociendo que hasta ahora no han creado ninguna civilización, afirma que tal vez dentro de miles de años lleguen a generarla. Claro es que este hombre, que en una nota nos dice que no tiene fe en los protestantes ingleses, por lo visto la ha transportado a los negros, porque hace falta fe para afirmar lo que me acaban de oír. Y cuida mucho de no aceptar —conste—, como los más de los antropólogos actuales reconocen, a la raza negra como la más antigua de todas las humanas; por tanto, la que había tenido más tiempo a estas horas para fatigarse en inventar una civilización.

Mas rápidamente elimina Toynbee al contorno geográfico como generador del momento decisivo en el origen de la civilización. Aquí no hay, como en el caso de la raza, un movimiento político que dispare sus resortes de periodista y de predicador. La idea naturalista, de origen griego, según la cual la civilización nace en un clima y en una tierra que le son favorables, como los demás frutos de vida vegetativa, como el agucate en Cuba y la guayaba en el Brasil, es inadmisible, porque de sobra se advierte que una misma comarca ha servido de cuna a muy diversas civilizaciones. Toynbee podía haber tomado la cosa mucho más radicalmente, si no fuese por su separación absoluta entre sociedades primitivas y civilizaciones, recordando, si es que la conoce, una idea, genial por su misma sencillez, del jesuita y antropólogo francés P. Teilhard de Chardin,

el cual piensa que no obstante parecer fracasados todos los intentos para diferenciar en anatomía y en fisiología al hombre de los otros animales (1), hay un hecho simplicísimo y puramente físico que basta para hacer ver el carácter único y aparte que el hombre tiene, aun considerado solo zoológicamente, y estriba en que es la única especie capaz de habitar en todo el planeta. La idea es de una simplicidad elegantísima y de una autenticidad indiscutible. Todas las demás especies viven adscritas a un restringido «habitat», para emplear esta palabra que han dado en usar todos los biólogos, que me parece una palabra ridícula tomada del alemán, el cual no hace sino emplear torpemente un vocablo latino. Pues bien, el gorila vive en el trópico, pero sucumbe en Groenlandia; el hombre, en cambio, puede vivir a sus anchas y se las arregla para estar tan ricamente en uno y otro paraje.

Pero Toynbee, al cortar la continuidad con la vida primitiva, no puede beneficiarse de una idea como la del P. Teilhard, ni puede explicarse de un modo empírico, como nos había prometido, la génesis de las civilizaciones. Su idea es esta: el brote incomparable *sui generis* que llama civilización originaria supone que un pueblo, hasta cierta fecha mantenido en la vida estática de la sociedad primitiva, se dispara de pronto con una energía de movimiento creador. Esto supone, a su vez, un nuevo hecho que haya causado ese cambio y este nuevo hecho no puede ser sino un cambio desfavorable en el contorno geográfico, lo que rompe la adaptación estabilizada, estática en que vivía y le obliga a comportarse de diferente manera, a saber: la mayor parte de los pueblos, ante una situación así, no reaccionan enérgicamente; al contrario, se entregan y entonces sucumben o, por lo menos, degeneran. Así acontece con todos los pueblos primitivos actuales, que arrastran su existencia decadente, declinante todavía en nuestros días. Pero otros, esos seis que antes nombramos, aceptaron enérgicamente el reto, el desafío, el obstáculo, la dificultad; en suma, lo que Toynbee llama *challenge* con los innumerables sentidos que contiene esta palabra en inglés. Aceptaron ese reto, obstáculo o dificultad y *respondieron* con vivacidad creadora.

La génesis de una civilización humana original no es, pues, sino

(1) Me refiero al tiempo en que el P. Teilhard trabajaba en esto, hace más de treinta años; luego he sabido que ha estado últimamente en China, donde ha pasado grandes peligros, y es de advertir que esta idea a que me refiero se halla determinada en una obra que no ha podido todavía publicarse. [Véase P. Theilhard de Chardin: *El fenómeno humano*, R. de O., Madrid, 1960.]

un caso prototípico del fenómeno fundamental de toda la historia típicamente humana: la categoría o relación reto y respuesta, obstáculo y reacción, *challenge* y *response*. Esta categoría muestra bien clara y visiblemente que la víscera de la historia es un drama. La historia humana solo tiene vísceras dramáticas; si se quiere llamarlas así, trágicas. Lo cómico, el humorismo, no son nunca viscerales; florecen solo en lo externo, en lo cutáneo, y esto no es menoscabarlos, sino simplemente situarlos. Ninguna realidad es por sí misma cómica; cómico solo puede ser su aspecto, su manifestación, su exteriorización. De aquí lo extraña y azorante que me resultaba la observación hecha por mí hace algunas lecciones, quejándome, de paso, de que los lingüistas no hayan reparado más en la frecuencia con que los hombres en sus lenguajes y vocabularios emplean palabras que hacen burla de sus propias vísceras.

La idea, pues, de que el contorno físico engendra la civilización —pero no directamente, no por ser favorable, sino al revés, precisamente porque se torna de pronto desfavorable y hostil y plantea un problema al hombre— me parece una idea excelente que había yo enunciado muchos años antes de que apareciese la obra de Toynbee, como en la próxima lección veremos. Pero esa idea no es empírica; es todo lo contrario, es una hipótesis, y toda hipótesis es una construcción, y por eso es auténtica ciencia, por eso es auténtica teoría. Las ideas, en cuanto merecen este exigente nombre de ideas, no son nunca mera recepción de presuntas realidades, sino que son construcciones de posibilidades; por tanto, puras imaginaciones nuestras o ideas puras, según averiguó hace veinticuatro siglos, de una vez para siempre, Platón de Atenas, hijo de Aristón; averiguación que, a mi entender, es, sin comparación posible con ningún otro, el descubrimiento más sublime y eficaz que se ha hecho hasta ahora en el planeta que habitamos y que hoy más que nunca constituye el alfa y omega de todo ejercicio científico.

Y perdonen ustedes esta fuga de gas filosófico que no he podido reprimir.

Toynbee supone, arbitrariamente, que hace siete mil años no habitaba aún en el valle del Nilo ningún hombre, porque era una manigua pantanosa, obstruida por marañas de plantas fluviales, papiros, cañaverales, y llena de fieras, cocodrilos, hipopótamos, jabalíes, leopardos, elefantes y una nube de aves acuáticas, representándose un paisaje muy parecido al que hoy existe más abajo de Egipto, en el río de las Gacelas, descrito maravillosamente por Schweinfurt, que hizo el descubrimiento de esta región allá por el

año 1850 y que compuso uno de los libros de viajes más sabrosos que existen; fue, además, el primer europeo que se encontró con un pigmeo. He querido varias veces intentar que se tradujese este libro, pero he tenido que retener mi propósito.

Pues bien, según Toynbee, las tribus camíticas, que fueron luego los egipcios, vivían en las mesetas a uno y otro lado del río, en estepas herbosas, con árboles repartidos aquí y allá, donde era fácil y abundante la caza de fieras. Era esa estepa un paraíso. Era el paraíso porque, como hace notar Toynbee, paraíso —en griego, *parádeisos*— es palabra persa que significa, según él, ese paisaje, esa región natural de altas hierbas y de árboles no espesamente reunidos, sino repartidos aquí y allá; en suma, lo que los geógrafos llaman «la estepa», según tengo entendido. Padece Toynbee, según vamos a ver y como tantas veces, un ligero error, porque la palabra *parádeisos* (es, en efecto, como la pronunciaban los griegos) era palabra persa, pero el verdadero significado no es el de «estepa», sino que es un «jardín», por tanto, lugar de flores, pero donde hay, además, árboles frutales. Es, por lo visto, característico de ciertas altiplanicies crear, como lugar de solaz, esta combinación de jardín de flores y huerto de frutales. Al menos eso es lo que ha sido el más puro, típico y tradicional jardín o huerto castellano. Que es lo que se llama, en el sentido exacto de la palabra, con bellísima palabra, «vergel». Lo que hago constar porque me da pena que esta espléndida voz vaya perdiéndose de uso o, cuando se usa, no se le dé su auténtico significado. Vergel es un jardín de flores junto con un huerto de frutales.

Pues bien, así las cosas, de pronto el clima cambia, toda la región comienza a desecarse, tornándose la estepa llena de hierbas en los áridos y atroces desiertos actuales, que son el desierto líbico al Oeste y el arábigo al Este. Murieron entonces o huyeron ante la inanición los animales y frente a este cambio una parte de aquellas tribus se resolvió a descender al valle para aprovechar la vena del Nilo. Otra parte, en cambio, no se resolvió a ello, sino que siguió la línea de menor resistencia, es decir, emigró hacia el Sur, adonde no había llegado la desecación, para poder continuar sin la menor variación su vida petrificada de sociedad primitiva que prosigue todavía su existencia elemental. Pero los primeros, los que aceptaron aquel reto climatológico perturbador del equilibrio que había sido su vida en la existencia estática de su sociedad primitiva, reaccionaron creando nuevas formas de vida, las cuales, como reclamaban mayores esfuerzos, representaban, a su vez, nuevo reto. Y esto es lo que fue la civilización egipcia.

Con los sumerios acontece lo propio, según Toynbee, en las márgenes del Eufrates, como fundadores de la civilización mesopotámica, y con los sínicos o primeros chinos en las riberas del río Amarillo. A estos pueblos los ve luchar con el nuevo escenario geográfico. Drenan los pantanos, canalizan las aguas, destruyen las alimañas y ordenan la labor de los campos. Por tanto, al modificarlo crearon para sí un contorno geográfico artificial. Con esta hipótesis, Toynbee no hace sino apoyarse en los estudios hechos por el norteamericano Huntington, que ha dedicado su vida a estudiar minuciosamente la posible relación entre clima y civilización. Su libro, que lleva por título *Civilización y clima*, es en su género excelente, nutrido de hechos y razonamientos y de agradable lectura. Por eso, hace años, tuve empeño en que se publicase en español, pero, como tantas veces me ha acontecido, después de logrado he sufrido la desilusión de que casi nadie lo ha leído en nuestro país.

Huntington sostiene que el clima terráqueo experimenta pulsaciones de cambio de larga periodicidad, pero no tanto que no puedan percibirse dentro de la cronología histórica. Hay épocas diluviales y épocas de sequía y cada uno de estos cambios significa tremendas sacudidas para el hombre. Los grandes y patéticos acontecimientos decantan siempre en grandes mitos como, por ejemplo, el del diluvio. Sorprende que no haya un mito de las mismas dimensiones que sea el mito de la sequía, como no se entienda por tal, en el mismo libro del Antiguo Testamento, la vida errante por la sequedad del desierto y el milagro de la peña, de la cual extrae agua Moisés.

En esta teoría de Huntington es donde Toynbee pone la turbina de su idea «reto-respuesta» y cree así explicar el origen de estas tres primeras civilizaciones. Pero este cambio de clima no está ya claro en el origen de la civilización maya en el junco guatemalteco. No sé por qué la palabra inglesa *jungle* se traduce, por ejemplo, en el título de un famoso libro de Kipling, por «tierras vírgenes», cuando tenemos desde el siglo XVI la palabra «junco», tan castiza a pesar de que está ausente en el Diccionario académico. Menos diáfana es aún esa teoría respecto a la génesis de la civilización inca o andina, que tiene lugar en las pavorosas y desoladas altitudes de los Andes, cuando no se conoce ningún grave cambio climático en aquella época. En cambio, lo que sí aparece en todas esas génesis de civilizaciones es que ciertos pueblos habían llegado ya, previamente, en su tratamiento de la planta y la tierra a un grado de perfección que merece de sobra el nobilísimo nombre de agricultura. En el caso de

la civilización maya la cosa tiene carácter oficial y formal. Es sabido que los mayas descienden de las sierras guatemaltecas y hondureñas al llano, *porque* habían inventado ya el cultivo del maíz, que de allí se va a irradiar a todo el continente americano, llegando a ser, como lo sigue siendo, el alimento principal de buena parte de otros continentes. La civilización maya entera gira en torno a la idea del maíz; por tanto, preexistía ya esa civilización. Todo hace pensar, asimismo, que los egipcios, esos habitantes de la estepa, de la meseta, antes de descender al valle del Nilo pudieron aceptar el reto de la sequía porque ya eran de sobra buenos labradores y se sentían capaces de poner orden en los pantanos del valle nilótico cuando sus estepas se convirtieron en el atroz desierto líbico. «Los bosques se domestican con el arado», dice el gran lord Bacon. En efecto, la agricultura es quien hace posible esa respuesta; es decir, no fue el origen de una civilización, sino que precedió a la civilización. Si tiene sentido distinguir entre sociedad primitiva y vida civilizada o culta será para reconocer que el origen de la cultura es la agricultura, con lo cual se devuelve a esa palabra su sentido etimológico. Sabido es que fue nuestro Vives el primero en emplear la palabra «cultura» en el sentido actual, haciendo de la labranza campesina metáfora para decir *cultura animi*, es decir, cultivo del espíritu. Tendríamos, pues, que egipcios y sumerios no crearon sus civilizaciones como respuesta al reto de un cambio climático, sino que pudieron aceptar este porque estaban ya de antemano civilizados. En el caso de los sumerios la cosa es menos cuestionable porque no eran habitantes autóctonos de la comarca próxima al Eufrates, sino que eran recién llegados, gentes que venían de muy lejos —tal vez de la región entre Transcaucasia, el mar Caspio, Altai y Pamir— y llegaron aportando ya una civilización, inclusive tal vez la escritura; no comprendo por qué Toynbee calla esto que es fundamental.

La hipótesis de Toynbee, violentada ya en el caso de los mayas y los andinos, resulta acrobática cuando se trata de aplicarla a la civilización egea, que surge en la isla de Creta, la más distante de las costas occidentales y restantes islas. ¿Cómo se explica, pues, esto? Toynbee, que, como siempre, no cede ante los hechos, afirmará audazmente que los cretenses —cosa que nadie se había atrevido a sostener— son tribus camíticas de Africa, como las egipcias, que respondieron al reto de la desecación de una manera más original, aceptando un nuevo reto: el que les presentaba el mar. Respondieron lanzándose al mar. Cosa que no se comprende; no se ven las ventajas que podía tener para ellos una isla que en abso-

luto desconocían. Suponer esto implicaría que como antes dije que los egipcios, antes de ser egipcios y bajar al Nilo, eran ya grandes agricultores, los futuros cretenses fueron también grandes marineros mientras vivían en Africa; es decir, que también tenían ya su civilización. Pero de nada de ello hay apariencia alguna.

En la próxima lección tocaré todavía, en algún punto de detalle, esta tesis sobre el origen de las civilizaciones según Toynbee. Pero ahora reclamarán, y con razón, que yo exprese claramente cuál es mi juicio sobre esta doctrina de Toynbee; porque, en efecto, por un lado la he aplaudido, cosa que hasta ahora no ha sido frecuente en mí ante las ideas de Toynbee —probablemente seré más manso ante la parte que resta por exponer—; pero si le he aplaudido por un lado, resulta que por otro me he entretenido en porfirizar su doctrina —para usar la buena palabra de nuestros boticarios— con una crítica relativamente minuciosa.

Hagamos, pues, balance. He aplaudido su idea de que el principio dinámico de la historia humana es, en efecto, algo así como reto y respuesta; pero he criticado su empleo precisamente como explicación de la génesis de las civilizaciones, y ello, primero, porque los hechos lo rechazan en sentido de que no ha habido en la mayor parte de los casos ese cambio súbito en el contorno geográfico; segundo, porque aun en el caso, como Egipto, en que debió de haberlo, los pueblos que respondieron a ese reto respondieron porque ya poseían en una buena dosis eso que Toynbee llama civilización; tercero, consecuentemente, porque me parece inaceptable el planteamiento mismo del problema basado en suponer que la civilización es algo *toto caelo* distinto de la vida primitiva; cuarto, porque, como en seguida vamos a ver, el dinamismo reto-respuesta es permanente y congénito de la vida humana y es inadmisible suponer que no actuaba ya y actúa en la vida de las sociedades primitivas.

Toynbee imagina que estas representan un estado de equilibrio entre el hombre y su medio. Pero luego resulta que también la civilización consiste en que, ante la mutación del medio, el hombre crea un nuevo equilibrio. Como casi siempre, acaba por tropezar con su propia idea. Es gravemente erróneo, más aún, obtura por completo la comprensión de la historia y de los destinos humanos creer que ha existido nunca un estado de equilibrio en su vivir. Tal equilibrio es utópico y solo cabría hablar de un más o un menos de desequilibrio. El hombre es un animal esencialmente desequilibrado que, sin embargo, existe; lo cual quiere decir que no es propiamente un animal: cuyo existir es siempre equilibrio, o si no,

es dejar de existir, sucumbir. A esta paradójica condición de constitutivo desequilibrio debe el hombre toda su gracia y toda su desgracia, toda su miseria y todo su esplendor. Por eso es preciso representarse el origen del hombre en una imagen lo más antidarwiniana que cabe, la cual no puede consistir, como piensan ingenua y tozudamente en los seminarios, en separar radicalmente al hombre del animal, cosa sobremanera insensata, sin agudeza y sin coraje intelectual para tomar el problema por los cuernos, sino más bien como un animal que escapa a la animalidad, que se evade o se fuga de ella. El hombre representa, frente a todo darwinismo, el triunfo de un animal inadaptado e inadaptable. Sin duda logra constantemente adaptaciones parciales, pero cada una le sirve para una nueva adaptación. Mas un animal a la vez inadaptado y pervivente es, desde el punto de vista zoológico, un animal enfermo. Por eso, sin tomarlo ahora como teoría formal, antes bien, solamente como mito antidarwiniano —aunque evolucionista— que, a fuer de mito, pretende solo orientar nuestra intuición de cómo pudieron pasar las cosas, podemos biológicamente imaginar el origen humano así:

La especie humana, según una buena porción de zoólogos actuales, es mucho más antigua que todos los pitecos. Según esto, más bien parece que el mono desciende del hombre. Desde lo zoológico, veamos un ejemplo: la línea de evolución del traslado de los ojos a la situación frontal: ello da al mono su carácter simiesco. Si van ustedes al Museo del Prado, al entrar en la sala donde están los retratos del Greco verán que uno de ellos, un retrato pequeño de un hombre con una barba más aguzada que lo que es sólito en el Greco, de pelo y barba casi blancos, con aspecto, no ya de buena persona, sino de cuitado, tiene los ojos completamente en el plano frontal, lo que da al hombre un aspecto francamente simiesco; es una impresión que da al pobre hombre —no se sabe quién era— un aspecto de imbécil. Pues bien, esa especie más antigua que la de los pitecos era una especie enferma. Imaginemos, pues, el hombre como un animal enfermo de una enfermedad que *simbólicamente* llamo paludismo, porque vivía sobre pantanos infestados. Y esa enfermedad, que no logró destruir la especie, le causó una intoxicación que produjo en él una hiperfunción cerebral; esta origina una consiguiente hipertrofia de los órganos cerebrales que trajo consigo, a su vez, un grado mayor de hiperfunción mental —cuyo resultado fue que el hombre se llenó de imágenes, de fantasías— en que, como es sabido, aun los animales superiores son tan pobres; es decir, que se encontró dentro *con* todo un mundo imaginario, por tanto, con

un mundo interior de que el animal carece, un mundo interior frente, aparte y contra el mundo exterior. Y he aquí que, desde entonces, esa última bestia que es el primer hombre tiene que vivir, a la vez, en dos mundos —el de dentro y el de fuera—, por tanto, irremediablemente y para siempre, inadaptado, desequilibrado; esta es su gloria, esta es su angustia. El hombre es el animal fantástico; nació de la fantasía, es hijo de «la loca de la casa». Y la historia universal es el esfuerzo gigantesco y milenario de ir poniendo orden en esa desaforada, anti-animal fantasía. Lo que llamamos razón no es sino fantasía puesta en forma. ¿Hay en el mundo nada más fantástico que lo más racional? ¿Hay nada más fantástico que el punto matemático y la línea infinita y, en general, toda la matemática y toda la física? ¿Hay fantasía más fantástica que eso que llamamos «justicia» y eso otro que llamamos «felicidad»? Vemos, pues, que aun desde el punto de vista zoológico, que es el menos interesante, y que no es —conste— el decisivo, un ser de condición tal no puede nunca lograr un auténtico equilibrio, y vemos también lo que diferencia radicalmente la idea de reto-respuesta en Toynbee y la que, a mi juicio, constituye efectivamente la vida humana; a saber: que ningún contorno ni cambio de contorno puede por sí mismo ser calificado de obstáculo, dificultad y reto para el hombre, sino que siempre —el próximo día citaré algunos casos— la dificultad es relativa a los proyectos que el hombre crea en su fantasía, a lo que suele llamarse sus ideales; en suma, a lo que el hombre quiera ser. Esto nos proporciona una idea de reto y respuesta mucho más decisiva y honda que la meramente anecdótica, adventicia y accidental que Toynbee nos propone. A su luz nos aparece la vida humana íntegra, como lo que es en permanencia: un dramático enfronte y contienda del hombre con el mundo, y no un mero desajuste ocasional que se produce en algunos momentos.

El próximo día contemplaremos esto desde un punto de vista mucho más fundamental y previo a toda zoología, el cual, solo vislumbrado por mí poco después de mis veinte años, me hizo ya escribir entonces que lo más valioso en el hombre es su eterno y como divino descontento; descontento que es una especie de amor sin amado y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos. El hombre es el único ser que echa de menos lo que nunca ha tenido. Y el conjunto de lo que echamos de menos sin haberlo tenido nunca es lo que llamamos felicidad. De aquí podría partir una meditación de la felicidad, un análisis de esa extraña condición que hace del hombre el único ser infeliz precisamente porque necesita ser feliz. Esto es: porque necesita ser lo que no es.

XI

Las beaterías de Mr. Toynbee y el «numantismo» de Inglaterra.—Continúa «reto y respuesta».—Los principios generales y su complemento.—Dos teoremas.—La «indefinición» del ser humano.—Facilidades y dificultades.— La realidad radical.—Técnica y felicidad.

SEÑORES, hice constar en la lección anterior que la categoría «reto-respuesta», como ecuación de la energía en el sistema de la historia, me parecía una excelentísima idea de Toynbee, que, además, ha acertado a exponerla con sumo tino; pero a la vez me opuse a su manera de entenderla y aplicarla, porque es insuficiente. Toynbee no la ve ni la piensa en su auténtica radicalidad. Nos la presenta funcionando solo con ocasión de algún accidente muy importante, pero accidente que a veces sobreviene en situaciones que de cuando en cuando se producen en la historia; cuando en verdad esa relación de reto del contorno y respuesta a él es la situación en permanencia constitutiva del hombre, porque es la sustancia misma de la vida humana, por lo menos en su sentido intramundano. Toynbee no lo ve, porque no es filósofo. No se lanza al alta mar de los principios últimos; su navegación es puro cabotaje, y esto es mala cosa, porque lanzarse al alta mar de los principios, hacer filosofía, es una tarea siempre problemática, siempre en buena porción fracasada, pero es siempre necesaria y siempre ineludible.

Vimos que su idea falla al querer explicar el problema particular de cómo nacen las civilizaciones originarias. Verdad es que Toynbee se plantea tan abruptamente el problema que quiere que a la fuerza le coja el toro. No puede llanamente resolverlo y tiene que emplear la más extraña indocilidad ante los hechos. En algunas citas que aduje, sobre su discusión del racismo, pudieron ver la arbitrariedad y hasta la puerilidad de esta su resistencia ante los hechos y la ligereza de sus razonamientos. Por cierto que al exponerles el pensamiento de Toynbee, según el cual el racismo procede de que los protestantes ingleses reaccionaron con él al encon-

trar los hombres de color en sus colonias, y oponer esta conducta con la seguida por los pueblos español y portugués, olvidé manifestar mi extrañeza de que Toynbee calle o ignore el hecho de que la palabra *raza* procede precisamente de las lenguas española y portuguesa, tal vez originariamente de la portuguesa, y de ella ha irradiado a todas las demás. Pero con ello y con cuanto el otro día dije ni tenía ni tengo el menor empeño en demostrar que míster Toynbee no tiene razón, porque se trata de deslices tan abultados en torno al manejo de los conceptos que no merecería la pena de haberles hecho reparar en ello. Mi operación crítica se proponía, inversamente, hacer ver de una manera concreta y no en modo vagoroso cómo precisamente míster Toynbee *no pretende tener razón*, pues, a pesar de su cuantioso saber, al que rindo sin limitación alguna todo el merecido homenaje, no es últimamente un hombre de razón, de ciencia, de teoría. Es un hombre que cree con fe de carbonero en ciertas cosas filantrópicas que culminan en un extraño misticismo de la historia; y que cree porque sí, como se cree siempre. Eso es lo propio del *habitus creditivus* de que hablan los teólogos, lo cual está muy bien, pero no tiene nada que ver con teorizar, con pensar en vista de los hechos y de las razones. Aquí no se discute el talento de Toynbee, que es grande; de otro modo no tendría sentido que le dedicáramos tanta atención. Lo que hacemos es caer en la cuenta de que su talento es otro que el previsto y que el comienzo de su obra nos prometía. No es talento de ciencia, sino de creencia, de fe cerrada, y esto segrega aquel misticismo histórico que algunos llaman consideraciones éticas de la historia; lo cual también estará muy bien siempre que no incluya como condición de sí mismo que el historiador renuncie previamente a enterarse de lo que, en efecto, ha pasado y pasa en el mundo. Ese eticismo de pedagogo y predicador, que a algunos encanta, lleva a míster Toynbee por lo pronto a que su idea y su actitud será todo lo que se quiera, pero no es esclarecedora y de ello parece que se trataba, es decir, de alumbrar una lucecita en nuestros oscuros destinos. Mas, en vez de ello, lo que consigue es que míster Toynbee escriba frases que comienzan como esta: «El militarista Lugalzaggizi» (al oír esto ustedes presumirán que es este hombre algún personaje de estos últimos años o a lo menos de los últimos siglos y de quien se tienen noticias suficientes para poder calar los inmundos y crueles manejos que nos permitan tacharle de militarista). Pero seguimos leyendo y hallamos esto: «El militarista Lugalzaggizi, sumerio de Uruk, dominaba en 2677 antes de Cristo...» ¡Diablo!, nos decimos, ¿cómo sabe Toynbee que este

personaje era un militarista cuando apenas se tiene noticia de su persona, y gracias a las gracias que se conozca su existencia? A estos extremos lleva ese pedagogismo, ese predicadorismo fuera de lugar que, claro está, no nos permite podernos entender bien con quien lo ejercita. Porque qué sacamos con que míster Toynbee llame a Lugalzaggizi militarista y añada que es un sumerio tirano de Uruk, empleando esta palabra «tirano» a sabiendas de que tiene mala Prensa desde hace bastante tiempo, a pesar de saber, como sabe muy bien, que en todas las civilizaciones mesopotámicas no hubo jamás tiranía y que la palabra y la cosa «tirano» es un fenómeno específico del mundo egeo y helénico. La palabra tirano es griega, pero de origen prehelénico: y la cosa, la institución «tiranía» fue una de las que han creado no pocas de las más admirables cosas que se han hecho en la humanidad. Por ejemplo, en Atenas, que es la amada de míster Toynbee, las obras del tirano Pisístrato, el cual con perfecta conciencia y deliberación tuvo la idea genial de hacer algo que jamás se había hecho en el planeta: crear una *paideia*, cultura; esa cultura que tan beatamente adoran y a la que rinden culto míster Toynbee y sus compañeros los profesores de Oxford. Por tanto, ese eticismo y ese pedagogismo y ese predicadorismo que a algunos parece una maravilla, a mí me parece: primero, un poco ridículo; segundo, un poco insolente, y tercero, un mucho calamitoso porque es el medio más seguro para contribuir a que los hombres continúen mordiéndose la nuez los unos a los otros; pues una arbitrariedad, como es esa opinión, solo puede provocar una arbitrariedad contrapuesta, y las arbitrariedades son torpes secreciones que se producen en el cerebro, en la cabeza, pero descienden muy pronto a los puños, de donde pudiera acontecer que a la postre fuese míster Toynbee quien resulte el verdadero militarista y no el pobre tirano de Uruk que vivió hace cinco mil años.

Estas beaterías y este eticismo tan inoportuno dan ganas de contar el consabido cuento del monaguillo que no sabía ayudar a misa y cuando el sacerdote pronunciaba sus expresiones rituales respondía invariablemente: «Bendito y alabado sea el Santísimo Sacramento.» Hasta que, cansado de ello, el sacerdote se volvió y le dijo: «Niño, eso es muy bueno pero no viene al caso.»

Pero este modo intelectual de míster Toynbee y de otros ingleses escritores actuales sí nos importa a ustedes y a mí. Nos importa porque míster Toynbee es un hombre muy influyente en la política internacional inglesa, porque es un escritor de los más representativos de Inglaterra, porque Inglaterra ejerce un enorme influjo

sobre lo que está pasando en la tierra y porque, como el primer día dije, bien que sin fundarlo y solo como reserva que por mi parte necesitaba hacer y ahora reitero, porque creo ser de gran conveniencia para todos que Inglaterra siga ejerciendo ese influjo sobre los destinos del mundo.

Si Inglaterra no estuviese llamada a seguir ejerciendo esa decisiva influencia podríamos desatender la cuestión. Si, por otra parte, sus intelectuales estuviesen en forma, tampoco deberíamos sentir preocupación. Lo preocupador es que se dan las dos cosas juntas: la virtualidad potentísima de Inglaterra y la inquietante insolidez de muchos de sus intelectuales. La coexistencia de las dos cosas, de lo bueno y de lo menos bueno, es lo que nos recomienda guardar el alerta, el «¡guarda, Pablo!» que pronuncié en mi primera lección. En cuanto a esa potencialidad inglesa sospecho que andan despistados los que por no entender de historia ignoran que en ella una misma realidad puede adoptar los aspectos más diversos, incluso algunos que, en cuanto aspectos, son contradictorios.

No es en este curso mi misión ni mi papel entrar de lleno en el asunto. Por otra parte, después de cuanto me han oído no creo que puedan ustedes considerarme como anglófilo. Creo no ser «filo» ni «fobo» de nada, y ello no por alguna admirable virtud, sino simplemente porque no me divierte. Las filias y las fobias todas me aburren desesperadamente, como una novela de Ricardo León. Pues bien, sin pretender, menos en esto que en ninguna otra cosa, imprimir sobre nadie mi opinión, voy a manifestarla con la brevedad posible porque se trata de un asunto grave para nuestras existencias y que va conexo con el problema científico del mundo. Pienso, en efecto, señores, que lo más grande en el sentido de lo más valioso que ahora acontece en el mundo es lo mal que están comiendo los ingleses, y como los ingleses han comido siempre mal, en el sentido del arte culinario, sortearé el equívoco precisando que me refiero a su escasa nutrición y a la mala calidad de muchos de sus alimentos, pues algunos otros siguen siendo excelentes. Esto es, a mi juicio, lo más prodigioso humanamente que está ahora aconteciendo, porque no hay duda de que los ingleses podrían a estas horas estar comiendo aproximadamente lo mismo que antes, pero, claro está, a costa del futuro, poniendo en riesgo el porvenir económico y, en general, histórico de su nación a fuerza de trampas y de remiendos, comiéndose, en suma, la gallina de los huevos de oro. En vez de esto, que los individuos que integran el pueblo inglés, sin defección alguna de cuantía perceptible, hayan aceptado

escrupulosamente rebajar de pronto y en seco su nivel de vida, restringir en grado casi intolerable su cotidiana existencia, sin presión inusitada de su Gobierno, y ello no con la perspectiva, promesa o esperanza de que este sacrificio va a devolver a Inglaterra su preponderancia imperativa sobre el mundo, sino simplemente por la convicción de que es ineludible para atravesar la crudeza de los tiempos y salvar a la comunidad inglesa, en la pureza de su estilo, más allá de ellos; esta resolución de espontánea y resuelta solidaridad nacional me parece que es uno de los ejemplos más raros que haya habido en la historia, es algo que podría llamarse *numantismo en frío* para darle un magnífico nombre ibérico.

No contradice esto que acabo de decir lo sugerido por mí el otro día cuando hablaba de que, en primera aproximación, nos parecía poder diagnosticar en el fondo de ciertas almas inglesas de las más destacadas un extraño sentimiento que fuera como si empezasen a dudar de si tiene sentido ser inglés. No hay tal contradicción; es lo mismo que lo que acabo de decir, pues significa que los ingleses empiezan o empezaron hace tiempo —luego haré referencia a un antiguo escrito mío en que lo anunciaba— a creer que Inglaterra no podría seguir siendo tal y como era, que precisamente para poder salvar la existencia de lo inglés era menester cambiar por completo de forma y actitudes y, en ese sentido, dejaba de ser inglés el inglés tradicional.

Que encima de ese comportamiento con que el pueblo inglés *cree* ajustarse a la situación exterior le quede suplemento de energía para, a la vez, ocuparse en realizar una transformación completa de su estructura social —sobre la cual, para no confundir las cosas, vamos a suspender momentáneamente nuestro juicio porque no interesa a lo que ahora estamos diciendo— una transformación con la cual *creen* a su vez ajustar su cuerpo social a las necesidades *interiores* que la evolución de los tiempos ha traído a la asociación inglesa, revela todo ello que nos encontramos en presencia de uno de los grandes hechos históricos; que tiene de gran hecho histórico el síntoma más característico y es presentar una figura completamente nueva, no ser remedo ni repetición de gestos sabidos y tópicos. Cuando un pueblo hace esto, señores, es que está en plena forma, forma que es nueva y, *por eso*, plena, y cuando un pueblo está en plena forma tiene las máximas garantías para salvarse. Ellas, es cierto, no aseguran el éxito porque nada humano es seguro y menos en una coyuntura como a la que en el presente han llegado los destinos universales, pero no se confunda la circunstancia mun-

dial dentro de la que Inglaterra se encuentra —que es, en efecto, dificilísima— con el estado mismo del pueblo inglés unido en su propio ser; grandes navegantes, los ingleses, una vez más, se han ceñido al viento y van de bolina.

Yo casi me atrevería a afirmar que en cuanto a su temple colectivo están hoy los ingleses tan en forma como pudieron estarlo en la fecha de Waterloo, si no temiera equivocarme, porque no vaya a resultar que lo están aún hoy mucho más. Lo que era mejor entonces era el mundo, la circunstancia para Inglaterra; y con ello me refiero no solo a lo externo, sino a lo que internamente sufre la sociedad inglesa por hallarse, como todos los pueblos hoy, dentro de un mundo afectado por la más radical crisis. Por ello, mientras la inspiración y el temple ingleses están en plena forma, no lo están sus intelectuales ni lo están sus mismas instituciones, como vamos a ver en los tres o cuatro años próximos.

Comprenderán que no voy ahora a desarrollar ni explicar lo que acabo de decir, aunque no me costaría ningún trabajo. Solo me falta para ello el tiempo y la oportunidad. Este hecho fue previsto por mí hace mucho tiempo, es decir, el temple actual de Inglaterra, pues para mí, como para cualquier aficionado a humanidades como yo, no era difícil vislumbrar que estaba fermentando por los años veinte de este siglo; como pueden ustedes comprobar leyendo o releyendo *ahora* en el «Epílogo para ingleses», publicado en Inglaterra en 1937 y adjuntado después a mi libro *La rebelión de las masas*, los párrafos dedicados a la constitución del tercer Imperio británico; adviertan que aquel estudio mío llevaba la finalidad de prevenir la actitud de Inglaterra frente a la situación de la guerra española, lo cual me quitaba libertad plena de decir. Por tanto, leyendo con atención entre líneas hallarán que ese tercer Imperio ha sido forjado a base de un pesimismo metódico, porque ya entonces los ingleses preveían que no habría franquía de horizontes para la Inglaterra tradicional y que no había más remedio que hacer lo inverso que han hecho en los dos últimos siglos, a saber: retirarse poco a poco de su preponderancia imperativa.

Nada de todo ello quiere decir que me parezca bien la retención de Gibraltar. Antes al contrario, si hubiera cabido ejecutar aquel prohibido desarrollo yo habría mostrado cómo esa retención, es decir, el hecho de que Inglaterra a estas horas no haya hallado aún el comienzo de las vías para rectificarla, desentona por completo con lo que a mi juicio caracteriza el estilo íntimo del hombre inglés actual. Y conste que si me he dejado ir a esta expansión ha sido porque,

habiendo mostrado en todo el tiempo anterior que no me muerdo la lengua para hablar de los ingleses, corría el riesgo de causar en algunos desorientación en materia grave. No lo he hecho, pues, por gusto, sino por deber, porque ello me ha robado más de un cuarto de hora de tiempo a mi lección y ustedes no imaginan la angustia que siento al encontrarme en la undécima lección y ver que no podré cumplir el programa que me había propuesto.

Volvamos, pues, a nuestro camino. Decía que la idea y la fórmula «reto-respuesta» me parece magnífica, pero que Toynbee la disminuye al referirla solo a ciertas situaciones gruesamente melodramáticas, como es, por ejemplo, el origen abrupto de las civilizaciones primerizas. Resultaría que con ocasión de un determinado cambio climático, en el caso una determinada desecación, habría el hombre estrenado por primera vez una capacidad para responder al reto del contorno, que antes no había nunca manifestado poseer, como si en los decenios y decenios de miles de años anteriores al 7000 antes de Cristo los hombres no las hubiesen visto de todos los colores y no hubiesen tenido que reaccionar ante muchas desecaciones y, además, a diluvios. Pues no sé por qué míster Toynbee concede a la sequía el privilegio de estimular al hombre a la civilización y no explica el origen de ninguna por el diluvio, cuando en la más vieja tradición de los semitas que habitaban en el Próximo y Medio Oriente, antes aún que los sumerios, creadores de la primera civilización, según Toynbee, en esa tradición perdura el recuerdo de un gran diluvio y de un grupo de hombres que reacciona ante él, dirigidos por un personaje a quien llamaban Atrachasis o Utuapistin, que quiere decir «el ingeniosísimo»; por tanto, exactamente lo mismo que significa, como vimos, en griego Sísyfo; por tanto, el prototipo de un héroe de civilización, de un héroe civilizador, como fue el que los hebreos llamaron Noé, el cual se salvó en una nave con sus familiares, seguidores y algunos animales y soltó aves para averiguar si las aguas habían cedido: la paloma, la golondrina, el cuervo. Por consiguiente, algo que representa un profundo recuerdo inscrito en el alma de estos pueblos. Tradición vetustísima de que se observan relaciones babilónicas anteriores en muchos siglos a la época de Moisés, lo cual no quiere decir, conste, que, por fuerza, la narración bíblica tenga que proceder de esta tradición sumerio-acadia, pues es esta una cuestión que, desde un punto de vista científico, sigue aún en litigio (1).

(1) Cuando el otro día aludí al mito del diluvio me refería, claro está, a esta tradición sumerio-acadia, que era de lo que hablábamos. Sobre que lla-

Vimos la falla del «reto-respuesta» como fundamento de las civilizaciones primerizas, aun en el caso de egipcios y sumerios. Por cierto que al referirme a estas últimas olvidé hacer notar cómo es aún más arbitraria, más ligera la actitud de Toynbee en los datos mismos de la cuestión asumidos por él, pues supone, sin más, que los sumerios habitaban ya en la antigua región mesopotámica cerca de las márgenes del Eufrates antes de crear su civilización, como los egipcios habitaban cerca del valle del Nilo antes de la sequía, cuando es de sobra notorio que los sumerios eran gentes recién llegadas que venían de muy lejos, tal vez de una región comprendida entre el Transcáucaso, el mar Caspio, Altai y Pamir. Por eso llegaron con sus buenos pómulos mongólicos cargados ya con los principios de su civilización, tal vez incluso con la escritura, según parece, la más antigua del mundo.

El principio «reto-respuesta» —noten las paradojas que se dan en la más esencial estructura de la ciencia—, de puro ser verdad, mucho más aún de lo que Toynbee sospecha, no sirve para explicar el hecho particular que es el origen de las civilizaciones, como no sirve para explicar ningún hecho concreto. Le pasa lo que al principio de contradicción, que de puro ser universal principio no nos sirve él solo para nada, no podemos derivar de él ninguna otra verdad. Téngase presente esta ley del pensamiento, cuando una idea define lo que más constitutivamente es una cosa, no puede directamente y por sí explicar ni definir las modificaciones particulares que a esa cosa sobrevengan o que de ella emanen, sino que necesita ser fecundada por otras ideas o principios de que resultan nociones y leyes particulares que, interpuestas entre aquella idea universalísima y los hechos concretos, permiten explicar estos. La mayor parte de ustedes no habrá entendido esto que acabo de decir empleando los términos propios técnicos y, por tanto, abstrusos que corresponden. Pero ya les he recomendado que no se avergüencen lo más mínimo de no entender algo que yo diga, porque el hecho

---

mar a algo mito no supone que se le niegue un fondo de realidad. Todo lo contrario. Nada es mito si no lleva dentro la médula de una experiencia humana real. Cuando esto falta no se le llama «mito», se le llama simplemente «tontería». Es una pena y una vergüenza que sea menester hacer estas observaciones y poner estas reservas, que debían ser innecesarias para personas medianamente cultas, pero yo no sé qué hay en el aire intelectual de España hoy que parece que en él están suspendidas una ignorancia y una insipidez demente verdaderamente penosas, que obligan a tomar todas estas precauciones grotescas.

es vergonzoso, si acaso, solo para mí mientras no logre que lo entiendan ustedes, como van a entenderlo muy pronto.

Mi idea del principio «reto-respuesta» se diferencia radicalmente de la de Toynbee por estas dos notas: primera, la vida humana es no en tal o cual ocasión, sino de modo constitutivo y permanente un tener que responder el hombre a las dificultades ante que se encuentra, so pena de sucumbir, es decir, de que no haya vida humana; segunda, viceversa, no existe ninguna circunstancia o elemento del contorno, y menos solo del contorno geográfico, que por sí pueda constituir dificultad para el hombre, cualquiera que esta sea, sino que solo se transforma en dificultad relativamente a cómo sea el hombre que con ella se encuentra. Voy a explicar estos dos teoremas en orden inverso al de su enunciación, empezando, pues, por el segundo y procurando atenerme casi exclusivamente a hechos que el propio Toynbee describe y comenta. Dice, por ejemplo, Toynbee:

«Los campos petrolíferos del Azerbaiyán —antigua provincia norte de Persia y hoy Transcaucasia— han originado *challenge*, dificultades para su dominación a una sociedad humana tras otra, antes de que esa dificultad, ese reto fuese eventualmente respondido. Los nómadas, que son los primeros inquilinos en las estepas de Azerbaiyán de que se tiene noticia, no parecen haber hecho uso alguno de la riqueza mineral que chorreaba y manaba so la haz de los pastizales para sus ganados. La sociedad siriaca que suplantó a los nómadas en Azerbaiyán durante la primera mitad del siglo VI antes de Cristo, cuando los medas dominaron a los escitas, no dejó de advertir el peculiar fenómeno natural que se presentaba en aquel remoto confín, allá en el borde extremo del mundo siriaco; pero durante la administración siriaca el petróleo de Azerbaiyán fue empleado solo para un fin religioso, sin que jamás cobrase carácter económico. En efecto, algunos de los manantiales más notables fueron cerrados en torres a fin de que el surtidor sirviese al culto zoroastriano del fuego, alimentando una perpetua llama en su cúspide. Y aun este uso ritual del aceite mineral duró solo mientras la religión de Zoroastro prevaleció en la comarca. Cuando el zoroastrismo abrió paso al Islam y la civilización siriaca fue reemplazada, en forma normal, por la iránica, su «afiliada», aquellas llamas perpetuas cesaron de arder y el uso único que hasta entonces había hecho el hombre del aceite mineral fue abandonado... A comienzos del siglo XIX Baku fue de nuevo conquistado y esta vez por una Rusia que aún conservaba el ímpetu hacia la occidentalización económica

que Pedro el *Grande* le había un siglo antes comunicado, y en el transcurso de la misma centuria el óleo de Baku llegó a ser una de las mercancías y primeras materias en el sistema económico que ha llegado a abrazar el mundo entero y la humanidad total.»

He aquí cómo el petróleo, que era dificultad y obstáculo y pesadumbre para el pastor de los ganados, única riqueza del nómada, se transmutó en una de las mayores ventajas y provechos para el hombre contemporáneo. A esto añado otro ejemplo recentísimo. Uno de los lugares más míseros de todo el planeta ha sido siempre el fondo oriental del golfo Pérsico en la costa de Arabia .Allí está el jecanato independiente de Kuwait. Pues bien, ese es hoy tal vez el lugar más rico del mundo, porque sus pozos de petróleo, desde hace muy poco explotados, son de una riqueza fantástica. Y, sin embargo, Kuwait es un paraje donde casi no se puede vivir, porque no ha habido modo hasta ahora de que haya agua en la región.

Veamos otro caso de variación de una misma realidad geográfica ante distinta situación del hombre. Napoleón fue vencido en Rusia, como es sabido, por el «general Invierno». Las nieves, los hielos, no los ejércitos eslavos, defendieron a los moscovitas; pero en 1794-95, cuando Napoleón invade Holanda, esta sucumbe, porque no puede emplear el medio tradicional y único poderoso que ha tenido siempre para defenderse, que era la inundación de sus tierras abriendo las compuertas de las presas junto al mar, y no pudo hacerlo porque aquel invierno había sido muy crudo y se habían congelado las aguas. Tenemos, pues, una misma causa que produce efectos contrarios.

Nada material, nada natural es dificultad ni facilidad por sí mismo en historia, sino que todo es facilidad o dificultad en función, por lo pronto, del estado de la técnica, y la técnica, a su vez, es función de la vida. Porque, conste, tampoco hay una técnica absoluta, como pueden ver en mi estudio *Meditación de la técnica;* no hay más técnica que la relativa a lo que el hombre pretende hacer de sí. De donde venimos a parar en que la tierra, el medio geográfico, como cualquier otro factor, son puras funciones parciales de la figura total que en cada hora adopte la vida humana. Por eso es imposible una historia naturalista. El hombre no es natural, no tiene naturaleza, no está adscrito a un ser fijo, es... infinito en posibilidades, como Dios es infinito en actualidades. Nadie puede decir de qué el hombre no es capaz en su tiempo y ocasión. Ni siquiera, ni siquiera hablar de la destrucción del planeta significa unívocamente la destrucción del hombre, si esa destrucción del planeta llega cuando

el hombre haya podido realizar sus posibilidades de existencia interplanetaria; cosa que, aunque siempre incuestionable, dicha hace pocos años por los filósofos que saben anticiparse a los hechos, hubiera parecido utópica. Pero en estos meses se está efectivamente preparando la primera plataforma más allá de la gravedad terrestre; es decir, señores, que se está fabricando literalmente la primera isla interplanetaria para el hombre.

Toynbee exacerba su tesis al afirmar que dentro de ciertos límites puede formularse la ley de que cuanto mayor es el reto, la dificultad, es más valiosa la respuesta, y aduce como ejemplos extremos Venecia y Holanda. Una de ellas acepta la dificultad superlativa de instalarse en las aguas, y la otra consigue defender sus tierras bajas de la mar ganándole terreno, es decir, en cierto modo fabricándose su propio solar, y, sin embargo, aquella hace una de las historias más maravillosas que han cumplido pueblos de Occidente, y esta ha logrado un nivel de vida y una forma de supercivilización de las más altas que existen.

Dejemos a Venecia, que sería asunto más largo, y digamos solo que no veo tan claramente cómo el reto de la mar haya sido para Holanda la causa de su admirable civilización. Creo que, aparte de él y sin desdeñarlo, hay que contar, por lo pronto, con un factor que es a la vez geográfico e histórico, es decir, humano: su favorable situación entre Inglaterra, Francia y Alemania, que ha hecho de ella una comarca almohadón entre aquellos pueblos. Estos tres países han contribuido a sostener a Holanda tanto, por lo menos, como los mismos holandeses, si no más. Vemos, pues, que el significado histórico de cada lugar geográfico es función de muchas variables. Por ejemplo, España, sin moverse de su sitio, cambió radicalmente de situación geopolítica o geohistórica cuando en el siglo VIII los musulmanes cortaron horizontalmente el Mediterráneo y separaron una costa de otra, con lo cual España, que había sido en los últimos tiempos del mundo romano país mediterráneo y de paso entre Europa y norte de Africa, se convirtió de pronto en un promontorio extremo de Europa, en un Finisterre (1). Y esta no es

---

(1) Así, por ejemplo, puede referirse un hecho en que no se suele reparar: a Madrid no han podido llegar normalmente muchos de los grandes espectáculos europeos por la sencilla razón de que la Empresa tenía que cargar sobre su actuación en nuestra ciudad el coste del viaje doble, el de venida y el de retorno en pura pérdida, por ser España hoy un callejón sin salida. Y aún puede darse a esto mayor precisión: que sería ver cuáles de esos espectáculos han pasado, no obstante, por Barcelona y no por Madrid, y han

ninguna vaga calificación; puede dársele toda la precisión que plazca(1).

Hay civilizaciones, dice Toynbee, que se salvan por aceptar la pervivencia en un lugar indeseable y, al serlo, no deseado por los demás pueblos, que entonces dejan vegetar en paz al que se aisló en aquella difícil comarca. Es decir, que precisamente por huir y agarrarse a un país que cualquiera consideraría impotable se salvan estos pueblos. Pero eso ¿es, en efecto, aceptar el reto del contorno, o es simplemente no tener otro remedio? ¿Creen ustedes que sería adecuada descripción del náufrago decir que acepta la dificultad de la roca oportuna? Me parece que anda muy lejos de ser acertada tal descripción. Sabido es que en zoología las especies moribundas perpetúan los restos, los residuos de la existencia que les queda huyendo al fondo de los bosques tropicales, como ha acontecido a los pigmeos, y a ello se debe su perduración en nuestros tiempos, y como ha acontecido al magnífico animal ocapi, hace cuarenta años casi desconocido, que se retiró a la selva junto con los pigmeos.

Y, sin embargo —es curioso—, Toynbee identifica formalmente esta conducta fugitiva que salva a los que él llama «pueblos fósiles» —pues los pueblos que se retiran pagan su retirada con fosilizarse— con la de los padres de las primeras y grandes civilizaciones, en tanto que, al lanzarse estos a tierras empantanadas, quedaron libres de ajenas asechanzas. Esto es destruir una vez más su propio principio, pues es igual la salvación por fuga que la heróica respuesta creadora. No parece, pues, que por este lado vayamos nunca a soluciones unívocas. De cada lugar del planeta, en cuanto espacio geográfico de posible civilización, se pueden decir *a priori* mil cosas, muchas contrapuestas las unas a las otras. Esto significa que esa situación geográfica, que ese contorno climático no es una magnitud aislable y que represente por sí una determinación. De aquí que Toynbee diga sobre una misma tierra las cosas más contrapuestas, con lo cual resulta, como hemos visto, que deshace su propia tesis, porque viene a reconocer que, en la realidad, todo lugar del planeta es, a su vez y sucesivamente, facilidad y dificultad.

Esta es la pura verdad, pero Toynbee entonces debía haberlo

---

pasado por Barcelona por estar del todo o casi del todo en la línea cíclica de traslación. Conviene seguir estas Compañías en sus perandanzas.

(1) Si, como parece, el Occidente procede—¡por fin!—a la gran capitalización de Africa, España volverá a recobrar su antigua situación y se tornará de nuevo lugar de paso, como también Bélgica lo ha sido y sigue siéndolo.

reconocido y debía haber ampliado su idea o perfilarla más profundamente. Así, nos dice que en la Grecia antigua, en la alborada de la historia helénica la rocosidad apenas fértil del Atica lanzó un reto a los atenienses que estos aceptaron creando una maravillosa civilización. Pero en seguida agrega —pocas páginas después— que esto les trajo también una compensación, porque la rocosidad de aquellas tierras no ofreció atractivo a los terribles dorios inmigrantes, que, por eso, asolaron toda Hélade, menos el Atica. Así, venimos a ver algo nuevo: que el hecho decisivo de establecerse un pueblo en una cierta comarca no obedece simplemente ni a que acepte el reto planteado por un cambio climático, ni a la causa que tan cómoda y livianamente manejan, a toda hora, los historiadores, a saber: la emigración de los pueblos de lugar a lugar por la sencilla razón de que otros los vienen empujando. Los dorios, que vienen —y me atengo al propio Toynbee—, según él y según casi todos los historiadores, proyectados desde las remotas estepas rusas, probablemente de una región cerca del mar Negro, por otros pueblos más norteños, no se establecieron en Atica porque no les pareció agradable, atractiva, es decir, porque no les gustó. Y si esto es verdad, como lo es, y el propio Toynbee lo reconoce, debió llevarle a construir y constituir una nueva categoría según la cual un pueblo se fija en un determinado terruño no porque le rete, sino porque le gusta. No comprendo cómo Toynbee no advierte que, al ser esto verdad y él reconocerlo, debería haber constituido una nueva categoría histórica según la cual un pueblo se fija en un determinado terruño porque le gusta y no solo porque le reta. En cuanto a las emigraciones, quiero decir de pasada que los historiadores extranjeros actuales, al ocuparse de estas civilizaciones más antiguas, se valen demasiado, como de un comodín para explicarlas, del principio de la superpoblación. ¿Es tan verosímil, como ellos sin más admiten, que en el tercer milenio antes de Cristo existiese en Asia y en Africa tal superpoblación? Bien sé que esta es relativa al grado de los progresos técnicos, pero aun así, no parece inteligible ese reboso de humanidad en tales fechas. ¿No sería más sencillo y probable representarse una situación inversa —a saber, que eran edades en que sobraba tierra y cuando «hay tierra por delante» la vida normal de los pueblos es una cierta y constante deriva, una permanente movilidad y como trashumancia—, según recientemente hemos visto acontecer con los *pioneers* en Norteamérica? El avance de estos al Oeste no se debió a que dejasen una superpoblación a retaguardia, sino a que... «había tierra por delante».

Vamos a ver, señores, que todo este complejo de observaciones mías fueron expresadas catorce años antes de haberse publicado el libro de Toynbee. Decía yo en 1922:

«... la aridez climatológica de la Península no justifica la historia de España. Las condiciones geográficas son una fatalidad solo en el sentido clásico del *fata ducunt, non trahunt:* la fatalidad dirige, no arrastra. Tal vez no quepa expresar mejor el género de influencia que el contorno físico, el "medio" tiene sobre el animal y especialmente sobre el hombre. La tierra influye en el hombre, pero ¿de qué manera? Es el hombre, como todo organismo vital, un ser reactivo. Esto quiere decir que la modificación producida en él por cualquier hecho externo no es nunca un efecto que sigue a una causa. El "medio" no es causa de nuestros actos, sino solo un excitante; nuestros actos no son efecto del «medio», sino que son libre respuesta, reacción autónoma.

»Afortunadamente se van convenciendo los biólogos de que la idea de causa y efecto es inaplicable a los fenómenos vitales, y, en su lugar, es forzoso hacer uso de esta otra pareja de conceptos: excitación y reacción. La diferencia entre una y otra categoría es bien clara. No se puede hablar de efecto sino cuando un fenómeno reproduce en nueva forma lo que ya había en otro, que es la causa. *Causa aequat effectun.* El impulso que pone en movimiento una bola de billar efectúa después del choque el movimiento de otra bola, a la cual pasa aquel impulso. No se ha visto nunca que la segunda bola del billar se mueva con más brío que la primera. En cambio, basta el movimiento de una mano en el aire para que un escuadrón de Caballería se lance al galope. La reacción vital es un efecto constantemente desproporcionado a su causa; por tanto, no es un efecto.

»Fue, pues, un error buscar las "causas" de los hechos históricos, que son, en definitiva, hechos biológicos. En rigor, la única causa que actúa en la vida de un hombre, de un pueblo, de una época es ese hombre, ese pueblo, esa época. Dicho de otra manera: la realidad histórica es autónoma, se causa a sí misma. En comparación con la influencia que los españoles hemos tenido sobre nosotros mismos, el influjo del clima es estrictamente desdeñable.

»*Fata ducunt, non trahunt.* La tierra influye en el hombre, pero el hombre es un ser reactivo cuya reacción puede transformar la tierra en torno. La sequía del terruño actúa sobre él, ante todo, produciéndole sed y modorra. Si el hombre es fuerte, sabrá reaccionar, poblando el yermo de hontanares e imponiéndose una vigo-

rosa disciplina deportiva que venza la ignavia muscular. De modo que donde mejor se nota la influencia de la tierra en el hombre es en la influencia del hombre sobre la tierra.

»Hay, ciertamente, lugares en el planeta que no son ecuménicos. La vida en ellos es imposible; mas, por lo mismo, no influyen en la vida. Allí donde la vida resulte mínimamente posible, el ser orgánico reacciona sobre el medio y lo trnasforma en la medida de su potencia vital...

»El paisaje no determina causalmente, inexorablemente los destinos históricos. La geografía no arrastra la historia: solamente la incita. La tierra árida que nos rodea no es una fatalidad sobre nosotros, sino un problema ante nosotros. Cada pueblo se encontró con el suyo planteado por el territorio a que llegara y lo resolvió a su manera, unos bien, otros mal. El resultado de esa solución son los paisajes actuales.

»Es preciso, pues, invertir los términos. El dato geográfico es muy importante para la historia; pero en sentido opuesto al que Taine le daba. No es aprovechable como causa que explica el carácter de un pueblo, sino, al revés, como síntoma y símbolo de este carácter. Cada raza lleva en su alma primitiva un ideal de paisaje que se esfuerza por realizar dentro del marco geográfico del contorno. Castilla es tan terriblemente árida porque es árido el hombre castellano. Nuestra raza ha aceptado la sequía ambiente por sentirla afín con la estepa interior de su alma.

»Como en el individuo es el dato que arroja más profundas revelaciones cuál sea la mujer que elige, pocas cosas declaran más sutilmente la condición de un pueblo como el paisaje que acepta.

»Se me dirá que, a veces, el cariz geográfico es tan adverso a los deseos de una raza, que todas las reacciones de esta para transformarlo resultarían vanas. Ciertamente; pero entonces se produce en la historia el curioso fenómeno de la emigración, que significa precisamente la inaceptación de un paisaje y el afán peregrino hacia una campiña soñada, hacia una "tierra de promisión" que toda raza fuerte se promete a sí misma (1).»

Y poco después insistía yo sobre el tema incluyendo este de las emigraciones:

«... No determina el terruño propiamente la historia. Hay un factor que podríamos llamar "la inspiración histórica del pueblo" que no puede explicarse zoológicamente. Y ese factor es el decisivo

---

(1) *Temas de viaje*, cap. III, «Historia y Geografía». *(O. C.*, tomo II.)

en sus destinos. Con el mismo material geográfico y aun antropológico se producen historias diferentes. Hay además otro fenómeno de gran importancia: la emigración de los pueblos. La autoctonía es siempre problemática y utópica. De hecho no conocemos en la historia más que pueblos que se han movilizado y al fijarse transitoriamente —con una transitoriedad de milenios, a veces— en un lugar del planeta han creado allí su historia. Si nos atenemos, pues, al rigor de los hechos, lo que importa comprender es *por qué* un pueblo que se desplaza se detiene de pronto y se adscribe a un paisaje. Es como un hombre que avanza entre las mujeres y de pronto queda prendido, prendado de una. Es vano acudir, como se suele, con consideraciones utilitarias que sucumben siempre entre contradicciones de los hechos. Hay que acabar por reconocer una afinidad entre el alma de un pueblo y el estilo de su paisaje. Por eso se fija aquel en este: porque le gusta. Para mí, pues, existe una relación simbólica entre nación y territorio. Los pueblos emigran en busca de su paisaje afín, que en el secreto fondo de su alma les ha sido prometido por Dios. La tierra prometida es el paisaje prometido (1).»

Ya ven ustedes cómo muchos años antes de que Toynbee comenzase a escribir su libro la interpretación de las relaciones entre el hombre y la tierra había sido ya pensada en Castilla como reto y respuesta, es decir, que la tierra actúa sobre el hombre, no directamente causando sus acciones, sino indirectamente planteándole problemas. Pero, a la vez, se habrá advertido la diferencia radical que hay entre los dos modos de entenderlo. Toynbee parte de un hecho puramente físico, de un elemento del contorno, y cree que por sí puede constituir dificultad para cualquier hombre, sea este como fuere. Yo, en cambio, parto, desde luego, del hombre y digo que el proyecto de existencia, la peculiar idea o ideal de la vida que lleva un pueblo dentro de sí mismo, en cada una de sus épocas, oprime el contorno y bajo el perfil de esa determinada presión es cuando el contorno geográfico adquiere también un perfil determinado de dificultad. Pero hay que añadir que también de facilidad. No hay que subrayar exclusivamente aquella; no hay que melodramatizar fuera de hora. El reto del contorno no puede ser solo reto; no puede ser pura dificultad, sino que es también, en una u otra dosis, facilidad. Sin ciertas facilidades afines a lo que un cierto

---

(1) *En el centenario de Hegel*, cap. III, «Historia y Geografía». *(O. C.*, tomo V.)

hombre quiere ser, sucumbiría; no habría, pues, historia. Cada lugar geográfico, en cuanto espacio para una posible historia, es, he dicho, función de muchas variables. Por lo pronto, del estado de la técnica. Pero este estado de la técnica, a su vez, ya dije, depende de la figura de la vida toda. Por tanto, hay siempre que contar, primero, con cómo sea el hombre. Cuando los primeros misioneros exponían a los esquimales la doctrina cristiana y les describían las felicidades de la beatitud en el Paraíso celestial, los esquimales preguntaron:

—Pero ¿en el cielo hay focas?

Y como los misioneros respondieron que no las había, los esquimales sacudieron preocupados la cabeza y dijeron:

—Entonces, el cielo cristiano no sirve para los esquimales. Porque ¿qué hace un esquimal sin focas?

Esta broma, pues se trata solo de una broma de Heine, fundada, tal vez, en el relato de algún misionero, expresa con gracia la efectiva y permanente situación del hombre respecto a su contorno no en la otra vida, pero sí en esta.

Como anuncié y prometí en lección anterior, hay que llegar a todas estas cuestiones desde un punto de vista mucho más radical, decisivo y previo a tal consideración biológica y zoológica. Así, cuando les proponía un mito o figuración imaginaria de cómo el hombre emerge entre los animales y empieza a ser algo distinto, esto es, hombre, añadía que, aparte de ser solo mito, la cuestión del puesto zoológico del hombre, el problema filogenético del hombre, es secundaria y para nada decisiva. Lo que sí creo firmemente es que caracteriza al hombre la ubérrima abundancia de la fantasía de que son tan parcas las otras especies. Por tanto, que el hombre es un animal fantástico y que la historia universal es el esfuerzo gigantesco y mil veces milenario de ir, poco a poco, poniendo algún orden en la loca fantasía. La historia de la razón, señores, es la historia de los estadios por los que ha ido pasando la domesticación de nuestro desaforado imaginar. No hay otra manera si no de entender cómo se ha ido produciendo ese afinamiento de la mente humana.

Si se supone que ya existía al principio esa facultad plenaria de razonar, no se comprende cómo ha perdido tanto tiempo en manifestar su eficacia. Pero tanto la biología como esto, que era psicología, son puntos de vista particulares y, por tanto, secundarios, que consisten en ocupaciones a las que el hombre se dedica cuando se encuentra ya viviendo. Todas las ciencias particulares surgen dentro y a causa de la perspectiva fundamental y originaria que es el

simple hecho de vivir. En este tienen su origen, su cimiento y su justificación todas ellas; y por lo mismo nos transfieren como a una última instancia a la realidad radical que es nuestra vida—la humana vida, la cual es siempre y por lo pronto la de cada cual. Y si llamo radical a esta realidad que es mi vida —aplíquelo cada cual a la suya— no es porque la considere como la única realidad, ni siquiera como la superior, sino simplemente porque es para mí la raíz de todas las demás, las cuales, para serme tales realidades, tienen que aparecer o anunciarse de alguna manera dentro de mi vida. Dios mismo, para serme Dios, tiene que revelarse a mí, tiene que manifestarse, epifanizarse de alguna manera en los espacios estremecidos y reverberantes que constituyen mi vida.

Ahora bien, de este fenómeno radical importa ahora solo decir que consiste primariamente en el simple hecho de que el hombre se encuentra teniendo que ser, que existir en un elemento distinto de él, ajeno a él, en una circunstancia o medio que se suele llamar «mundo» y que, para simplificar ahora, nosotros llamaremos también «mundo». Evidentemente, vivir es así, por lo pronto, el hallazgo que hace cada uno, a la vez, de su persona y de algo distinto y otro, diferente de él: el mundo. El mundo no existiría para mí, no me haría cargo de él, no me sería mundo si no se me opusiese, si no resistiese a mis deseos y no limitase y, por tanto, negase mi intención de ser el que soy. El mundo es, pues, ante todo, no digo más o menos, pero sí ante todo, resistencia a mí. Es lo hostil y por eso es lo otro que yo. La relación primordial entre hombre y mundo se hace diáfana sin más que recurrir rápidamente a las tres únicas suposiciones que cabe hacer: primera, que el mundo fuese pura facilidad; por tanto, que consistiese en puras comodidades para el hombre, como han pensado una y otra vez en todos los tiempos los optimistas, por ejemplo, los filósofos racionalistas del siglo XVIII. Segunda, la suposición de que el mundo consistiese en hostilidad, en solo hostilidad, en pura dificultad para el hombre, y esto es lo que, sin darse cuenta, supone Toynbee. La tercera, que el mundo sea un sistema combinado de facilidades y dificultades.

La segunda suposición, la del mundo como hostilidad, queda, sin más, eliminada porque en un mundo que, en efecto, fuese una absoluta dificultad sería imposible la vida humana. El hombre, al ir a ser, *ipso facto* sucumbiría.

La primera suposición es también imposible, pero su razón es más interesante. Si yo quisiera avanzar ahora rectilíneamente y esta mesa, por sí misma, como adivinando mi deseo, cediese o me dejase

pasar a su través, yo no la distinguiría de mí. Para distinguirla es preciso que tropiece con ella, que ella me resista. Pues si como en esta suposición —que la mesa cede— sucediese con todo el resto del mundo, por estar constituido, según la hipótesis, por puras facilidades, acontecería que el mundo no me sería mundo, sino simplemente prolongación mía; sería como mi cuerpo mismo, sería yo. Por tanto, el mundo, para serme mundo, tiene que consistir en resistencias, en dificultades; tiene que oponerse a mí. Recuerden lo que, sin duda, les costó aprender de niños, a fuerza de coscorrones y de chocar con los muebles, que su cuerpo no llegaba hasta el horizonte, que tenía fronteras y límites; que su persona terminaba en un cierto lugar y que allí empezaba otra cosa ajena y arisca. De ese modo, pues, con esas puras facilidades, no habría tal mundo; y esto contradice el fenómeno radical de que partimos, según el cual al sentirnos vivir nos descubrimos teniendo ante nosotros un elemento que nos es ajeno, que se nos resiste y se nos opone. Vivir como «hallarse en lo que nos resiste», es lo que diferencia de un modo radical el sentido que tiene la palabra vida, cuando va referida al hombre y cuando va referida a Dios. Porque para Dios vivir, ser, no es existir en un mundo. El no encuentra ninguna resistencia ni nada se le opone. Dios no tiene un mundo. El que crea lo crea para el hombre y es el mundo del hombre, no el mundo de Dios. Por eso Dios no tiene fronteras, límites, es i-limitado, infinito. Para Dios vivir es flotar en sí mismo, sin nada ni nadie ante El ni contra El. De aquí el más terrible y el más mayestático atributo de Dios: su capacidad para ser, para existir en la más absoluta soledad. Que el frío de esta tremenda, trascendente soledad no congela a Dios mide el poder de ignición, de fuego que en El reside.

De aquí el profundo sentido del misterio de la Encarnación, en que Dios por un acto determinado, concreto, de su voluntad —permítaseme decir que divinamente paradójico— resuelve humanizarse, esto es, hacer y padecer la experiencia de vivir en un mundo, de dejar de estar solo y acompañar al hombre. Es uno de los lados del *cur Deus homo*, de por qué Dios se hace hombre.

Un mundo que consistiese en puras facilidades no nos sería mundo; sería un paraíso. Y el paraíso es un contorno que realiza nuestros deseos, que no se nos opone en nada. Por tanto, en rigor no es un contorno, es indiscernible de quien en él viva. Solo cuando el ángel flamígero arrojó a Adán y a Eva del Paraíso empezaron estos a tener, en el sentido natural del término, vida humana, porque lo que hizo entonces el ángel fue poner a Adán y Eva de patitas en

el mundo; es decir, en lo resistente, hostil y otro que ellos. He aquí un tema que creo nuevo y que brindo a los teólogos que amablemente me escuchan, ya que los teólogos procuran toda la posible pulcritud y precisión en estas cuestiones. Pregunto: ¿cuál es, antes del pecado, hallándose *in statu inocentiae*, la relación entre Adán y el Paraíso? ¿Cómo le distinguía de sí mismo, siendo así que, como vemos —se entiende siempre en el orden del pensar natural—, no puede ser contorno para Adán, como lo es para nosotros el mundo? Desde el punto de vista natural, Adán habría tenido que sentir el Paraíso como si fuese su propio, inmenso cuerpo.

El hombre, dijimos el otro día, es un perenne inadaptado e inadaptable. Por eso tropieza con el mundo y por eso tiene mundo. Porque el mundo no existe sino porque es tropiezo. De aquí que la conducta del hombre sea inversa de la de los demás animales, los cuales se adaptan al medio, mientras que él procura adaptar el medio a su persona. En estas circunstancias, el destino del hombre implica tener que adaptar —por algún esfuerzo enérgico y continuado— este mundo a sus exigencias constitutivas, esenciales, que son precisamente aquellas por las cuales él es un inadaptado. Tiene, pues, que esforzarse en transformar este mundo que no coincide con él, que le es extraño, que no es, por tanto, el suyo; transformarle en otro en que se cumplan sus deseos. Porque el hombre es un sistema de deseos imposibles en este mundo. Crear, pues, otro mundo del que pueda decir que es su mundo, la idea de un mundo coincidente con el deseo es lo que se llama felicidad. El hombre se siente infeliz y, precisamente por ello, su destino es la felicidad. Ahora bien, no tiene otro instrumento para transformar este mundo en el mundo que puede ser suyo y con él coincidir que la técnica, y la física es la posibilidad de una técnica ilimitada. De donde tenemos que la física es el órgano de la felicidad humana y que la instauración de esta ciencia ha sido dentro de lo humano el hecho más importante de la historia universal (1).

---

(1) [Véase del autor su aludido estudio *Meditación de la técnica*.]

XII

La trayectoria seguida.—La substancia.—El ser y la reforma de la inteligencia.—La superficialidad del existencialismo francés.—Los tres grandes conceptos en el pensamiento de Toynbee.—La paradoja del Estado romano.—El Derecho romano y la concordia.—El Derecho moderno y los desiderata.—*Parábola del hombre y el oso.*

SEÑORES, nos hallamos en la última lección de este curso. Hemos arribado a ella sin mayores tropiezos. Hagámonos cargo de cuál ha sido nuestra trayectoria y nuestro comportamiento. Se trataba de exponer y someter a crítico examen la doctrina histórica de Toynbee, desarrollada por este en la superfortaleza literaria de su obra, con los seis motores de sus seis compactos tomazos.

La doctrina de Toynbee comienza por preguntarse cuál es el verdadero sujeto de la historia o, dicho de otra manera, qué realidad es la que tiene *su* historia y, por tanto, se puede hacer de ella una historia. Una realidad parcial como, según Toynbee, lo es una nación, Inglaterra, por ejemplo, tendrá una historia parcial, un pedazo o fragmento de historia que, a fuer de fragmento, resulta ininteligible, como lo es el mero pedazo de una frase. El verdadero sujeto histórico, según Toynbee, tiene que ser una realidad enteriza, compacta, que se pueda entender desde dentro de ella y sin salir de ella. Esto no pasa, según nuestro autor, a las sociedades que son las naciones, pero sí pasa a sociedades de otro tipo, más amplias, en que muchas naciones conviven articuladas, como miembros que integran un organismo. A estas sociedades que se bastan a sí mismas, que son autárquicas y suficientes y desde sí mismas se explican, llama Toynbee «civilizaciones». Toynbee cree de sí mismo que es un hombre del método empírico, pero el hecho es que sin darse cuenta de ello —en materia filosófica, míster Toynbee es de una encantadora y paradisiaca inocencia—, sin darse cuenta de ello, al reclamar del verdadero sujeto histórico que sea autárquico y suficiente y se explique dentro de sí mismo, no hace sino postular

la idea menos empírica que existe en el mundo: la idea aristotélica de substancia, la idea metafísica por excelencia.

También Aristóteles dice literalmente que el verdadero sujeto real es la substancia y que lo es por ser autárquica, suficiente y poderse entender desde sí misma. Descartes, el antiaristotélico, no es sino un fiel discípulo de Aristóteles cuando define también la substancia como el ser suficiente, como «aquello que no necesita o ha menester de ninguna otra cosa para existir». Toynbee, que es el *bourgeois gentilhomme* de la filosofía y habla en aristotélico y en cartesiano sin saberlo, mucho menos sospecha que tras veinticinco siglos de experiencias intelectuales nos hemos visto forzados a abandonar la interpretación de la realidad como substancia y nos estamos apretando las cabezas para ver si conseguimos reconocer, según resulta y se advierte ineludiblemente, que toda realidad, se entiende intramundana, es lo contrario, es el ser menesteroso, deficiente, el ser indigente que no se basta a sí mismo, que es menesteroso y, sin embargo, es. La cosa parece acrobáticamente paradójica y ultradifícil de entender, porque nuestros hábitos mentales desde que nacen las naciones europeas se han formado bajo la férula de la disciplina griega, y los griegos, salvo Heráclito, pensaban lo contrario: pensaban, con uno u otro acento, que la realidad es el ser suficiente, el ser substante. Ahora bien, no tenemos más remedio que pensar de otra manera, porque al pensar los griegos, repito predominantemente, tal vez con la única excepción de Heráclito, que la realidad es el ser que se basta a sí mismo, eran optimistas a prueba de bomba y ese optimismo intelectual para quien el ser, simplemente porque es, tiene que ser ya suficiente, compacto, perfecto, por tanto bueno, nos ha sido transmitido primero por los escolásticos y luego por sus enemigos los humanistas, pues en este punto, que es el fundamental, coinciden los dos hermanos enemigos. Esta sospechosa coincidencia se debió a que los escolásticos, en vez de atenerse a la auténtica inspiración cristiana, se entregaron a modos de pensar originados en la paganía helénica y renunciaron a crear una filosofía que fuese ella misma cristiana y no solo cristiana en su aplicación a la teología. Esa filosofía auténticamente cristiana hubiera sido enormemente más profunda que la griega, pero no hubiera sido optimista, pues si en el primer capítulo del *Génesis*, Dios, después de crear todas las cosas de este mundo, reconoce que eran *valde bona*, sobremanera buenas, después del pecado, y la raíz del cristianismo es la conciencia del pecado, esto es, reconocerse el hombre con todo en su derredor como algo indigente, insuficiente, menesteroso,

menesteroso de pleno ser, de salvación; después del pecado —digo— el hombre y el mundo, convertidos en mera realidad natural, dejaron de ser *valde bona* y se convirtieron en in-válidos, claudicantes y caducos. Por eso el cristianismo —ya lo he recordado— da de este mundo una definición, la más sobria, pero a la vez más profunda que todas las de la filosofía griega, una sencilla definición geográfica, cuando nos dice que este mundo es «un valle de lágrimas». Y lo curioso del caso es que aquellos de entre ustedes, por quienes siento profunda simpatía, que han sido especialmente instruidos y educados en esa filosofía que se llama cristiana, serán los primeros, aun reconociendo la verdad de la frase, en juzgar que llamarla yo definición solo puede serlo de broma. Porque definición es lo que Aristóteles dijo que era una definición e ignoran, por haber estado incrustados en esa momificada y arcaica noción, ser hoy notorio que Aristóteles tenía de lo que es una definición nociones bastante deficientes, aunque admirables en su tiempo y no solo en su tiempo, porque Aristóteles es de verdad una de las cuatro o cinco prodigiosas cabezas que ha habido en el mundo, lo que se llama cabezas, no el pisapapeles honorario que solemos llevar sobre los hombros. Pues bien, creen que eso no es una definición, mientras nosotros pensamos completamente en serio que ese decir cristiano sobre el mundo es una definición, a saber: la sola forma de definición, la única definición que toleran las realidades últimas.

Ahí tienen ustedes la actual vicisitud; ahí tienen ustedes cómo se han vuelto las tornas, y si nosotros, aparte otras razones, por necesidades puramente filosóficas, nos encontramos reviviendo en su raíz la intuición cristiana de la realidad y forzados a ver cómo logramos pensarla según ella reclama, como un ser indigente, por tanto, como un ser que al mismo tiempo que es no acaba de ser, quiere decirse que por primera vez el hombre europeo trasciende intelectualmente el círculo mágico trazado por la disciplina griega, por las tradiciones clásicas. Esta razón recomienda la creación de un Instituto de Humanidades en el cual estas se estudien e investiguen más allá de todo lo que fueron el humanismo y la tradición clásica, bien entendido que sin renunciar a aquilatarlas, antes bien, enriqueciéndolas incalculablemente, pero no exclusivamente y bajo su férula.

Invito a ustedes a que presten atención a lo que acabo de decir y no pasen de largo ante ello, pues es asunto grave y de altísimo bordo. Se trata nada menos de la reforma más profunda en la inteligencia y en la idea sobre el hombre y el mundo que se ha inten-

tado desde los tiempos luminosos de Grecia. Todas las ciencias y, más en general aún, todas las disciplinas del hombre occidental viven en última instancia de la idea del ser que predominó en Grecia. Consecuentemente, una reforma radical en la idea del ser, a poco que se logre, trae consigo una renovación básica de todas las ciencias y de todas las humanas disciplinas. Es este intento la única gran promesa que se alza hoy sobre el horizonte y constituye la única probabilidad de que muchos problemas hasta ahora insolubles, al tener que ser replanteados en forma completamente distinta, dentro de la nueva perspectiva, reciban alguna solución.

Pero no pido ni siquiera deseo, aún más, desaconsejo que nadie abandone sus posiciones tradicionales de pensamiento en que se encuentre para aceptar sin más ni más, antes de enterarse bien en qué consiste, por frívola atracción de la novedad, este proyecto de reforma a raíz de la inteligencia. Sí pido, en cambio, que se procure serenamente y con calma comprenderla de modo suficiente para juzgar en vista de ello, sin cerrarse de antemano a esta empresa herméticamente, tozudamente y tontamente. Pido, en suma, que a lo que es una grande idea no se reaccione como es sólito en nuestro país, de una manera chabacana.

Ahora podemos ya decir formalmente que para Toynbee las civilizaciones son los sujetos o substancias que integran la historia. De suerte que, háblese de lo que se hable en historia, por ejemplo, aunque se trate de la biografía de una persona, de lo que se está, en última instancia, hablando siempre es de una civilización: de la civilización occidental, de la civilización griega o de la civilización egipcia. El paso inmediato de Toynbee es, como no puede menos, procurar determinar qué atributos nos permiten en la enorme masa de hechos históricos reconocer cuáles convolutos de ellos se constituyen en la figura de una civilización.

Partiendo de las cuatro hoy existentes y retrocediendo hacia el pasado cree Toynbee poder establecer la lista de esos caracteres o síntomas distintivos de una civilización. La mayor parte de estas, según Toynbee, proceden en su existencia en esta forma: comienzan por una *Völkerwanderung*, emigración de pueblos bárbaros o «proletariado externo», que destruyen un Estado universal preexistente en otra civilización anterior; heredan de ella una Religión universal creada por un proletariado interno de la victimada por ellos. A esto siguen unos siglos de caos, tras del cual vienen unos siglos lentos y tranquilos de formación, más allá de los cuales quedan estos interrumpidos por unas centurias de tiempos revueltos, que

terminan en que una de esas naciones sojuzga a las demás y crea el armatoste atroz de un poder público a secas, que es el Estado universal, una *Pax* donde surge, como brotando de sus senos profundos proletarios, una Religión universal. Estas son las civilizaciones filiales o derivadas de otras, pero ellas nos transfieren a seis originales y primerizas, que no heredan a ninguna anterior. Muchas veces he tenido que repetir esta retahíla, esta serie de conceptos, esta serie de estadios por los que, según Toynbee, pasan todas las civilizaciones salvo, en sus comienzos, las originarias, y he tenido que hacerlo porque es la columna vertebral de toda su doctrina. En ello, como advierten, hay una cuestión que se destaca sobre todas las demás: es la del origen de las civilizaciones; pero esta cuestión se bifurca a su vez en dos, porque es distinto el origen de las civilizaciones originadas o derivadas y el de las primerizas u originales. Este último origen es, para Toynbee, abrupto; no lo llama así, considera lo más natural del mundo esa manera de plantearlo. A su modo de explicar este abrupto origen y a su modo de pensar en esta cuestión hemos dedicado algunas lecciones. Vimos el papel que en esta cuestión corresponde, según Toynbee, papel demasiado negativo y a la vez confuso, al factor «raza»; vimos lo que el contorno geográfico y cambios reales o hipótesis representan como reto que la tierra lanzó y al que algunos grupos de hombres heroicos respondieron con la creación de una u otra civilización. Esto nos llevó a analizar a fondo la primera y más importante categoría dentro de la doctrina de Toynbee: la idea de «reto-respuesta», dando motivos a que yo les mostrase cuál es la coincidencia y la discrepancia de mi pensamiento con el suyo. Para ello, para aclarar esta discrepancia no tuve más remedio que alzar un instante el velo de una filosofía fundamental que parte de la vida humana, y cuyo fenómeno radical y primario, más evidente y constitutivo, nos manifiesta al hombre *perpetua y constitutivamente* en lucha, comprometido, *engagé*, a luchar con el mundo, que más o menos siempre le resiste, le limita y niega su intención de ser el que tiene que ser. Y como todo en este curso, incluso lo que al pronto parece más adventicio, es rigorosamente sistemático, nos proporcionó esta breve inmersión en la realidad que es nuestra vida, la de cada cual, ciertas vistas sobre algunos problemas trascendentes: sobre Dios, el hombre y la felicidad, como ahora nos permite —aun sin detenernos— ganar una vislumbre sobre la razón que me hace considerar como un error *a limine*, es decir, desde el primer paso, a la llamada filosofía existencialista que, con un retraso de veinte años con respecto a Alemania y de veinticinco con respecto

a España está ahora de epidémica moda en París. Pues según ella resultaría que comprometer el hombre en una empresa su vida, es decir, *s'engager*, es un acto especial y especialmente deliberado a que en un cierto momento tiene que resolverse, como si vivir no fuera de suyo siempre y por sí mismo estar ya comprometido, *engagé*, que es la palabra usada por los existencialistas.

Se olvida demasiado que si el hombre vive es porque acepta vivir; podría muy bien no aceptarlo. No es, pues, que hallándose ya en la vida *deba* uno *s'engager* o comprometerse, sino que el simple hecho de vivir es ya un inexorable, ineluctable y constitutivo estar de antemano *engagé* o comprometido. Al lado de este radical y primario *engagement* o comprometimiento que es el simple vivir, todos los otros, secundarios y especiales, son superficiales, más aún frívolos, como se les ve nada más que con mirarles a la cara.

Permítame Jean-Paul Sartre, a quien admiro, conste, porque, dígase lo que se quiera, tiene un gran talento, permítame decirle que las cosas a que dice haberse ahora (es decir, hace seis meses, porque le hemos visto variar con frecuencia) *engagé* son insulseces, los más agusanados tópicos que andan hoy por la calle. Y si un hombre de gran talento dice o hace una insulsez, la culpa no es suya, sino de la errónea doctrina en que está.

He aquí cómo el existencialismo comete exactamente, con respecto al *engagement*, el mismo error que Toynbee con la idea de reto y respuesta, a saber: tomar la cosa en formas y zonas secundarias y superficiales en vez de verla en la profundidad de su valor constitutivo y trascendente.

Pero la cuestión del origen de las civilizaciones presenta otra figura cuando se trata de las filiales y derivadas. Estas nacen, dijimos, con una emigración de pueblos nuevos, los cuales irrumpen en un Estado universal, donde encuentran una Iglesia universal. Estos tres conceptos: *Völkerwanderung* o migración de pueblos, Estado universal e Iglesia universal son los tres conceptos fundamentales del pensamiento de Toynbee. Pero lo sorprendente es que en toda su obra no se ocupa nunca en serio y un poco a fondo de decirnos cuál es el contenido de estos conceptos, a pesar de que sus nombres aparecen en casi todas las páginas de su libro. Es de notar que lo mismo hace Toynbee, lo mismo practica con todos los más agudos y decisivos problemas. En cuanto a las emigraciones, conforme avanza su obra, va diciéndonos cada vez menos, hasta que al cabo opta por poner una nota a pie de página anunciando que tratará del asunto en la parte aún no publicada de su

obra. En última instancia hace bien comportándose tímidamente en el tema de las emigraciones, porque es cuestión realmente muy quebradiza y a pesar de ser un fenómeno histórico de primer orden no ha sido estudiado ni analizado todavía en su estructura y consistencia. Cuando se encuentran los historiadores con el hecho incuestionable de que un pueblo ha emigrado, suponen sin más, sin creerse obligados a probar la efectividad de ello, que otros pueblos venían empujándole, lo cual les incita a imaginar un tercer pueblo que empuja a estos, y así sucesivamente hasta el infinito. Dan ganas de decir a los historiadores como dicen los chulos: «No empujar.»

Pues bien, para justificar estos empellones se acogen al concepto de superpoblación, nada probable en épocas tan antiguas de la historia, pero el hecho es que su uso más frecuente es emplear como un comodín este principio de la superpoblación. ¿Es tan verosímil como admiten que hacia el año 5000 ó 4500 antes de Cristo el Asia Media, las estepas rusas o el norte de Africa estuvieran tan superpobladas? Bien sé que todo es siempre relativo al grado de progreso de la técnica, pero aun así me parece ininteligible la existencia de la superpoblación en esos albores de los tiempos históricos. Ni la formación de las lenguas ni la gestación de los mitos ni, en general, la multiformidad de los modos de ser hombre existentes ya en la protohistoria se explican si no se supone que las colectividades humanas vivían muy distantes las unas de las otras, que era relativamente insólito el encuentro entre grupos extranjeros y el hecho queda hincado en la memoria de ellos como una de las grandes efemérides. ¿No sería más sencillo y más probable pensar que en esas épocas había tierra de sobra? Y cuando hay tierra por delante la vida normal de los pueblos parece que debe consistir en una cierta e incesante deriva, en una permanente movilidad y como trashumancia, según hemos visto que ha acontecido recientemente con los *pioneers* en Norteamérica. El avance hacia el Oeste de estos americanos, muchos de ellos, la mayor parte, emigrantes, no se debía a que dejasen a retaguardia una superpoblación, sino simplemente a que había tierra por delante. Es más: cuando un pueblo se halla todavía en un ámbito geográfico donde hay tierra por delante, donde sobra la tierra, se encuentra en una situación humana perfectamente característica que es anterior en un sentido estricto y potencialmente histórico. Pueblos así no están en la historia. Cuando sobra tierra es la geografía quien manda y es la forma de paraíso real que han podido gozar ciertos grupos humanos. Eso es lo que se llama el hombre colonial, tema de primer orden y también

de enorme interés (1). Tal vez algún día en el Instituto de Humanidades lo estudiemos un poco detenidamente, porque sobre él he reunido muchos datos. Me daba vergüenza que estuviese sin estudiar en las bibliotecas del mundo el hombre colonial, un hombre que ha existido en todas las civilizaciones, en cada una con sus características particulares, y que constituye un hombre perfectamente diferente de los metropolitanos, cosa que ignoran los que ahora hablan con demasiada ligereza e ingenuidad de nuestros hijos americanos. No he podido hacer este trabajo porque para hacerlo bien era menester viajar mucho y comparar no solo las viejas metrópolis y las más antiguas colonias como, por ejemplo, las Repúblicas hispanoamericanas o Norteamérica, sino que era menester comparar las colonias más recientes con las más antiguas; había que haber ido a Australia, a Nueva Zelanda, a la recién nacida de las colonias inglesas que es Rodesia. Pero eso era mucho viajar para quien solo ha tenido lo necesario para el tranvía. Sobre este tema de las emigraciones, bien que referido a época más primitiva, recuerdo haber escrito hace bastantes años unos párrafos muy breves, que voy a leer a ustedes. Decía yo:

«Conservo en la retina una imagen antigua. Es en Castilla. Un prado pajizo con un charco rojo de sangre, la sangre de un toro que, herido, acaba de pasar. Poco después, en la soledad del horizonte, aparece otro toro que cruza el área tórrida y husmea el líquido aún caliente. El ojo del animal se enciende. Su cuerpo se estremece, retiembla de los morros a la cola, patea el suelo y alarga el cuello al firmamento en un largo mugido. Aquella manera casi eléctrica de reaccionar el animal ante las huellas vitales de un semejante me hizo una profunda impresión. Por lo visto, cuando una vida encuentra en el espacio del mundo otra vida— o simplemente sus vestigios— se produce siempre una especie de corriente inducida, una sacudida frenética de la vitalidad— es decir, que la vida se exalta al entrar en su presencia otra vida.

»Con el hombre pasa lo mismo cuando lo es en verdad. He aquí que caminamos por la gran ausencia inmóvil que tierra y vegetación depositan sobre el paisaje. De pronto un ave rompe el vuelo a nuestros pies. Nos estremecemos. En la lejanía aparece un hombre. La ausencia afirmada por los elementos botánicos queda ahora habitada por un ingrediente de inquietud. Y eso que estamos ya

(1) [Véase del autor, *Meditación del pueblo joven*, 1958, en «Obras Completas», vol. VIII.]

habituados a la proximidad del prójimo. ¡Qué sería en otros tiempos! Se ha hecho notar que en los albores de nuestra especie el hombre era un animal raro. Minúsculos grupos humanos vagaban sobre el inmenso escenario geológico. De tarde en tarde, con larguísimos intervalos, se producía el terrible acontecimiento: que un grupo de hombres encontraba en el universo a otro grupo de hombres. Este encuentro debía de suscitar fabulosos estremecimientos. ¡Qué ardores, qué terrores, qué trepidación prolongada debía dejar en las imaginaciones este choque de un grupo de hombres con la imagen pasajera de algunos otros hombres!» (1).

No era esta medida, pero no mucho menos, debía ser la situación en los espacios medio vacíos de la protohistoria.

Pero dejemos este asunto de las emigraciones, ya que el propio Toynbee lo transfiere a la parte aún inédita de su obra. Quedan el Estado universal y la Iglesia universal. En ninguna parte tampoco se hace cuestión de hablar en serio y a fondo de esas dos realidades importantes en su pensamiento, que aplica mecánicamente a todas las civilizaciones. De aquí que a cualquier cosa llame Estado universal y a cualquier cosa Iglesia universal, hasta el punto que bastaría presentar una lista de los hechos históricos que califica con esos nombres para que se produjese un efecto más bien cómico. Ya dije que es el Imperio romano la realidad que suscita en Toynbee la idea del Estado universal. Tendría razón si nos diera la noción o análisis de lo que era el Imperio romano; pero resulta que el virreinato español en el Perú es también un Estado universal, y les confieso que para saltar del Imperio romano al virreinato español en Perú e identificarlos me falta por completo acrobática agilidad. He aquí por qué creí forzoso en este caso —so pena de que no hiciésemos más que resbalar, patinar sobre los espacios de la historia— presentar esquemáticamente una visión interna de lo que fue el Imperio romano, a fin de que tuviesen una imagen más concreta de él. Esta visión, que creo la más apretada y lúcida de las explicadas hasta ahora, fue cumplida en un par de lecciones. Ella nos obligó a recorrer un paradigma que no tiene su semejante en todo el pasado humano, la evolución, a lo largo del tiempo, del poder supremo en un pueblo o nación, en Roma, y quisiera hacerme la ilusión —pues es en mí más ilusión que pretensión— de que en mis jóvenes oyentes, en la mente de ellos, quede para siempre impresa la imagen ejemplar de este proceso que comienza con el inter-

---

(1) [*Prólogo a una edición de sus obras*. En «Obras Completas», tomo VI.]

mitente y elemental poder del *imperator* ocasional, que luego cuaja y cobra madurez sin par en la auténtica y primaria legitimidad, a la que sigue una legitimidad secundaria e insaturada para llegar últimamente a ese armatoste atroz del Poder público a secas y sin consagración, absoluto y absolutamente ilegítimo que fue el Imperio romano. Y esta es la paradoja que presenta esa realidad que fue el Estado más ilustre que ha existido en el mundo.

Fue una lástima que no pudiésemos estudiar todo este proceso siguiéndolo por su estrato más profundo, a saber: cómo sentían el Derecho los romanos —los romanos que no eran filósofos griegos ni discípulos de ellos—, qué era como realidad vivida y no como definición de los teóricos eso que llamaban Derecho. Pude solo aludir a ello con vagas palabras, enigmáticas para muchos, aunque creo que debieron entenderlas los juristas a quienes especialmente iban dedicadas. Pues dije que para el romano el Derecho no es Derecho porque es justo, sino al revés: lo justo es justo porque es Derecho. Con esta fórmula un tanto sibilina pretendía enunciar de un golpe dos cosas: primera, que la justicia, en el vago sentido ético que hoy comporta predominantemente la palabra para nosotros, no tiene nada que ver con lo que el romano, que no era sino romano y no un discípulo de los filósofos griegos, llamaban Derecho. Segunda, que el Derecho era una forma de comportamiento dotada por la sociedad de inexorable vigencia a la que podía seguramente recurrir y atenerse el individuo, porque estaba seguro de que se le haría cumplir y *no iba a ser cambiada de la noche a la mañana.* Lo que esa forma de comportamiento tenía de Derecho para el romano no era su contenido particular; eso era secundario. Las instituciones jurídicas romanas fueron concretamente lo que fueron, pero podían haber sido completamente distintas y poseer, sin embargo, lo que de esencialmente romano había en su Derecho, a saber: el carácter formal, de vigencia invariable de cuyo cumplimiento y permanencia el individuo podía estar seguro. Porque la vida, señores —lo olvidamos demasiado; hacemos mucho para olvidarlo, por lo mismo que es verdad—, la vida, señores, es constitutivamente inseguridad. Ya lo decía yo en 1914, en mis *Meditaciones del Quijote.* Estamos inseguros incluso de si mañana cada uno de nosotros va a existir; pero mucho más inseguros de lo que va a pasar con los contenidos particulares de nuestra vida: salud, fortuna, acierto, amor, dolor, placer... Por lo mismo necesita el hombre asegurar alguna dimensión en su vida, saber siquiera en ella a qué atenerse, para desde ella afrontar con brío el problemático resto. Esto era el

Derecho para los romanos. Gracias a esa seguridad de su Derecho, el ciudadano de Roma podía hincar en él confiadamente sus talones, hacerse en él firme y, tranquilo, sintiéndose amparado, por decirlo así, en su retaguardia podía buscar sin azoramiento, susto ni neurosis cómo comportarse para ser hombre con dignidad, para desarrollar su vida personal con entereza y seriedad y formarse un carácter compacto y enérgico. En suma, ser romano. Porque a esa genial sensibilidad que le hace ver el Derecho, sobre todo sentir efectivamente el Derecho como algo a la vez inexorable e invariable, es a lo que debe haberse podido hacer el gran pueblo que fue. En cambio, no ha habido tal vez ninguno a quien menos preocupase eso que vaga e irresponsablemente nosotros llamamos justicia. Por lo mismo que sabía muy bien, bajo la iluminación de una sorprendente intuición, que no hay dentro de lo humano ninguna forma de conducta que pueda considerarse, de modo último y absoluto, como superior a las demás y a la que, por tanto, todas las demás tengan que supeditarse y hasta anularse; como sabía que no hay, por ejemplo, ni puede haber nada que sea absolutamente eso que nosotros llamamos hoy justicia y que mañana nos parecerá injusticia. ¿Qué hacían los romanos? Dotaban de caracteres absolutos, rígidos, invariables e ineluctables a una figura de comportamiento —digámoslo con alguna exageración deliberadamente para que la cosa resulte más clara—; dotaban de esos caracteres absolutos, rígidos, invariables a una figura de comportamiento *cualquiera*. Y este es el auténtico sentido del Derecho romano, y este es, a la postre, el auténtico sentido de todo Derecho. El perfil concreto de las instituciones jurídicas romanas —las procesales, la patria potestad, la propiedad, la herencia, etc.— no se derivaban de ninguna supuesta idea del Derecho, sino o de simples usos inveterados o de compromisos entre los grupos sociales en lucha. De ordinario, la línea del ese perfil de la institución marca exactamente la línea del equilibrio dinámico entre las fuerzas sociales de lucha; y, por tanto, la figura de la institución, su perfil, lo que hace es definir un compromiso, un acuerdo. Las instituciones romanas, como toda la historia romana, no han vivido de la justicia extrajurídica, sino de la concordia política. Toda la historia romana gira en torno al concepto de la concordia, que cuando funciona con sus caracteres más amplios es lo que se llama la *concordia ordinis*, el venir a acuerdo las distintas clases sociales. ¡Una gran lección que podríamos aprender y que también podría explicarse a los hombres, pero no se les explica con evidencia y vivacidad! Según esta imagen que propongo a ustedes, no para que la acepten, sino para que la mediten,

nos aparecen como las dos notas constitutivas de lo que el Derecho era para el romano, estas: primero, ser, en principio, inmutable; segundo, no ser un mandamiento de ninguna voluntad personal, sino ser *lo establecido*, o, lo que es igual, la Ley. Ley consuetudinaria, inmemorial, primero; luego, las leyes estatutarias, nuevas, que nacían, que surgían de aquellas leyes ya preexistentes, las cuales determinaban cómo se pueden hacer nuevas leyes, pero sin ser nunca órdenes emanadas de una autoridad personal. El Derecho es, pues, para el romano lo contrario del *imperium*, lo contrario de todo autoritarismo. El acto de *imperium*, practicado por parte del magistrado judicial, interviene solo en los intersticios, en los huecos del Derecho, tales son los *decreta*, los interdictos; es decir, la autoridad, en cuanto autoridad e *imperium*, y no ley objetiva e impersonal, interviene solo allí donde el Derecho faltaba. Este era ley, y la ley es lo establecido, es decir, lo que *está ahí desde siempre;* aquello a que uno sabe —desde luego, desde que se nace— que se puede recurrir y a que se puede uno atener, porque estaba ahí desde antes y es invariable. El Derecho, la ley es, pues, propia y substantivamente *lex lata*, ley ya hecha, ley que ya estaba ahí, ley ya existente. Luego y solo luego, secundariamente, es *lex ferunda*, la ley nueva, la ley que se va a hacer, pero que se va a hacer según una ley ya hecha antes, que ya existía y que estaba ahí antes y que determina el procedimiento. Esquematizando, pues, yo diría, en una exageración ideal para obtener fuerte impacto sobre las mentes, que el Derecho para el romano es lo que no se puede hacer, como no se puede hacer una ley cósmica, la ley de la gravedad, por ejemplo. Y ello en consideración de que si el Derecho se puede hacer, se podrá también deshacer; será, por tanto, mudadizo, inestable e inseguro. Por eso dije que la ley es lo estable, lo estable-cido. He aquí, señores, el porqué del famoso conservadurismo romano en cuestión de Derecho. No es que se resistiese en todo lo posible a introducir en él modificaciones porque fuera conservador, sino, al revés, que era conservador en lo jurídico porque el romano sabía, porque sentía como nadie lo ha sentido lo que *es* Derecho. Este es, pues, por esencia lo irreformable, lo invariable. Las necesidades de la vida colectiva obligan, sin embargo, a introducir en él modificaciones y, por tanto, reformas. Pero la actitud que se adopte ante esta necesidad, en efecto ineludible, de reformar el Derecho es lo que define cuál sea la actitud ante él, lo que para un pueblo, para una época es el Derecho. El romano reforma su Derecho a regañadientes, lentamente, gota a gota y nunca destruyendo el torso estructural de sus instituciones, de

suerte que justamente en su modo de reformar el Derecho es donde mejor se manifiesta la conciencia romana de que el Derecho es por sí mismo lo irreformable. Como en tantas otras cosas, los ingleses, en su actitud frente al Derecho, se parecen sobremanera a los romanos. Y por eso Lévy-Ullman dijo en su magnífico libro *Système juridique de l'Angleterre* (del cual creo que solo se ha publicado un tomo): Con respecto al orden jurídico no existe en Inglaterra «barrera alguna entre el presente y el pasado. El derecho positivo remonta en la historia sin discontinuidad hasta los tiempos inmemoriales. El Derecho inglés es un derecho *histórico*. Jurídicamente hablando, no hay un "antiguo Derecho inglés"» porque «en Inglaterra todo el Derecho es actual cualquiera que sea su época». (I, páginas 38-39.)

Con la idea romana y la inglesa contrasta la actitud ante el Derecho de los pueblos europeos continentales desde hace dos siglos. Pues hacia 1750 en Francia y media centuria después en las demás naciones se dio en la manía de creer que el Derecho es Derecho *porque* y *si* es justo, donde justo significa ciertos *desiderata* de orden moral y ético, utópico y místico, por sí ajenos totalmente al Derecho como tal. Mas como el Derecho que estaba ahí, el estable y establecido, no había sido hecho con el propósito fundamental y primario de que fuese en ese sentido justo, sino como resultante de luchas políticas y sociales, como precipitado de experiencias prácticas de y para la convivencia, resultó que el Derecho existente se convirtió en el Derecho que hay que reformar. Y como toda reforma que se practique realizará insuficientemente el ideal de justicia extrajurídica y, además, este ideal, como todo lo que es vagoroso y últimamente arbitrario, varía constantemente, a una reforma tendrá que seguir aceleradamente otra y acabamos en la insensatez de pensar que el Derecho es lo que hay incesantemente que reformar, por tanto, que modificar y sustituir. De la tímida y cautelosa reforma que, contra su deseo, se veía el romano o el inglés obligado a ejecutar vinimos en el Continente, sobre todo desde 1789, a la reforma de la reforma misma—es decir, al reformismo como actitud primaria ante el Derecho. No cabe tergiversación o inversión más radical en el modo de sentir el Derecho, pues, desde entonces, este deja de ser lo por esencia estable y establecido e invariable y lo que está ahí desde siempre, y se convierte en lo que, por definición, *hay* que reformar, por tanto, en lo que hay que quitar y sustituir. Así, el Derecho resulta ser lo que va a haber mañana cuando se haga la nueva ley justa, más por lo mismo lo que nunca hay hoy, pues lo que hay hoy sólo sirve para invitarnos a sustituirlo. El Derecho es así la *lex ferenda* que se

revuelve contra la *lex lata* y la destruye. Y, en efecto, desde aquella fecha, en proceso cada día más intenso y más acelerado, el Derecho, cuya misión reside en ser una de las pocas cosas quietas y, por ello, seguras con que el hombre podía contar y en que sabía a qué atenerse, se ha transformado en lo más inestable y movedizo, fluctuante e inseguro. De ser tierra firme, en que se afianza el pie, se ha vuelto flúido elemento en el cual solo se puede estar trágicamente cayendo —decayendo. En estos veinte años se ha llegado a los últimos extremos. Todos los grandes pueblos han contribuido a destruir todo derecho y hoy ya nadie *tiene* derecho porque no *hay* derecho, pues es no haberlo que, por puro azar, queden como islas flotantes tal y cual institución de derecho privado que, rota la arquitectura integral del sistema jurídico, se degradan hasta ser meros e insustanciales reglamentos. De nada sirve que siga funcionando la parte del Código civil que prescribe sobre la propiedad si nadie sabe hoy lo que mañana va a ser su propiedad. De nada sirve que siga trabajando inercialmente el Código penal, cuando nadie sabe si lo que hoy está haciendo y que siempre se consideró como correcto no se va a convertir, merced a una ley de mañana con efecto retroactivo, de buena acción que era en crimen y delito. Cuando yo, ciudadano de un país neutral, me hallaba en la Argentina, país neutral, y recibía mi correspondencia visada por la censura británica apostada en la isla de la Trinidad —en la delicia azul del mar Caribe— sentía pavor. No me importaba nada, claro está, que los censores ingleses tomasen sobre sí el trabajo de cometer una impertinencia inspeccionando las cartas que mis hijos me escribían desde España; lo que me empavorecía era contemplar la incorrección con que hasta un pueblo como Inglaterra colaboraba a fondo en la destrucción del último y mínimo derecho que quedaba: el de la neutralidad. Sobre esta conducta de los grandes países ante la neutralidad de los menores he de escribir en tiempo próximo, porque es tema de muchos perendengues y gravemente vergonzoso. *Tu quoque!*, decía yo dentro de mí a Inglaterra; ya los revolucionarios de la llamada justicia y los autoritarios del llamado orden habían aniquilado casi todo el derecho que había en el mundo y ¡he aquí que también un país, ni revolucionario ni autoritario, como Inglaterra, venía a dar la puntilla al mínimo resto de él que quedaba!... Ciertas circunstancias de puro azar han permitido que en algunos países subsista todavía una apariencia o película de derecho en su vida ciudadana y prevaliéndose de ello atacan por razones políticas a aquellos en que hasta esa apariencia se ha perdido. Pero yo no tengo nada que ver con la política ni nada de lo

que estoy diciendo es político, sino enormemente más hondo y más grave que toda política. Por tanto, hago constar de la manera más expresa que ni defiendo a los atacados ni censuro a los atacantes en cuanto lo dicho por ellos en sus ataques signifique estrategia política. Pero sí digo a los que subrayan ostentivamente esa apariencia de derecho aún subsistente en sus países: Señores míos, dejémonos por un momento de política y de las inautenticidades que han constituido siempre toda política, todo decir político, y vamos a la verdad de las cosas, que es, en este caso, ultragrave: en este plano de la verdad, ustedes saben muy bien que ese residuo aparente de Derecho en su país, en comparación con lo que en él era antes, es hoy mera apariencia—que esa película jurídica es mera película tras de la cual no existe tampoco en su país masa compacta de voluntad de Derecho que la sostenga y defienda. Y saben no menos bien que cualquier conflicto un poco grave que en su país sobrevenga en estos años dará al traste con la irisada pompa de jabón que en él se ha reducido a ser el Derecho.

Yo no hablo ahora especialmente para España—ni siquiera principalmente. Ya hice constar en mi primera lección que tras quince años de casi total silencio reanudaba ahora mi actuación pública, bien que estrictamente de orden intelectual—como una actuación desde España. Va, pues, desde aquí a todos los vientos mi apelación angustiada a los poderosos de la tierra para que cobren plena conciencia de la enormidad que han hecho, que están haciendo destruyendo el Derecho en los ámbitos humanos. No se sabe de que jamás la humanidad, salvo instantes fugacísimos de absoluto caos y nunca, a la vez, en todo el mundo, haya podido vivir sin Derecho. Mas ahora resulta que este es, por lo visto, una pieza sobrante al reloj de la convivencia humana. Vamos a ver si esos señores consiguen que sin ella siga marchando el delicado reloj que es la humanidad.

El Derecho es lo irreformable—no obstante, de cuando en cuando hay que introducir en él reformas. Alguien me dirá que esto es una contradicción y yo, más que de prisa, le respondo: Tiene usted razón, señor mío, completa razón. Es una atroz contradicción, ahora que no es mía, no soy yo quien me contradigo: es la realidad misma y yo no tengo la culpa de que esta sea tal, porque ni he hecho el Derecho ni he creado el universo. Lo que pasa es que usted, inmovilizado por una tradición filosófica ya exánime, sigue creyendo que la realidad no puede ser en sí misma contradictoria porque sigue creyendo que esta es el ser suficiente, completo, perfecto y

óptimo. Pero ello no hace sino convencerme más de que es ineludible elaborar una filosofía radicalmente nueva y exenta de helenismo, de greguería.

Lo dicho es solo anticipo de lo que habremos de decir más a fondo en el curso del próximo otoño, titulado «El hombre y la gente», donde me propongo analizar a fondo fenómenos elementales, en sentido de básicos, que implica el hecho social, la humana sociedad. Entonces veremos lo que es la colectividad, como ya anuncié a ustedes, y lo que es la realidad del individuo con ella, lo que son las costumbres, los usos, los desusos y los abusos, lo que es el Poder público, lo que es el Estado, el Derecho, la Ley, la autoridad, lo que es el lenguaje y la opinión pública. En fin, lo que, en un sentido preciso, es eso de que se habla a todas horas sin tener de ello la menor idea clara cuando se habla del «alma colectiva». Entonces y solo entonces nos será dado poder lanzar un fructuoso vistazo sobre el caso particular de alma colectiva que es la «españolía» frente a las otras almas colectivas de las demás naciones. Y digo españolía porque no logro acomodarme al erudito término que funciona estos últimos años y que suena «hispanidad», el cual me parece un error desde el punto de vista de la lengua castellana, porque lo castizo en castellano es hablar, por ejemplo, de un hombre que era de buena vizcainía o de buena castellanía, lo que nos permite arriesgarnos a hablar de la españolía. En cambio, la otra es una palabra amanerada, tomada, además, de un latinismo que conformaron recientemente los italianos, pues fueron los primeros en hablar de la italianidad, a mi juicio un poco cursimente.

Este otoño, pues, seguiremos hablando y más formalmente del Derecho en Roma y en absoluto; pero me urgía, ya que sesgábamos este tema, rozándolo, no desaprovechar la ocasión para iniciar, junto a mi actitud teorética, una campaña—no política, bien claro lo he dicho, pero sí práctica. Por primera vez después de tantos años vuelvo a clamar en el desierto. Porque esta, señores, es la misión del intelectual que lo es de verdad, del profeta, grande o chico: clamar en el desierto. Bien claro lo hace constar el más grande de los profetas, Isaías, cuando se llama a sí mismo «voz del que clama en el desierto». Porque la misión del intelectual es ser el hombre que desde su desierto, es decir, desde su radical soledad —y el hombre solo es en su verdad, solo es en sí mismo cuando es en su soledad— clama e invita a los demás para que ingrese cada cual en su propia soledad. El versículo completo de Isaías lo dice

de la manera más expresa: «*Vox clamantis in deserto: Parate viam Domini, rectas facite in solitudine semitas Dei nostri* (1).» La expresión «voz del que clama en el desierto», si procurásemos entrar un poco en ella, verían la nutritiva médula que encierra sin más que encontrarnos por separado con cada uno de sus términos y preguntarnos qué es ser «puro clamor», qué es ser «pura voz», qué es ser «puro desierto». «¡Voz del que clama en el desierto»! La voz, lo que solo es voz —lo demás no existe, lo demás no importa— clama en el desierto: Preparad los caminos de Dios, rectificad las sendas que llevan a Dios y quiere seguir Dios —*in solitudine*— en vuestra soledad. Cuando el hombre se queda solo, de verdad solo, *ipso facto* aparece Dios. De modo que es quedarse solo con Dios.

La destrucción universal del Derecho, señores, clama urgentemente al cielo; por eso había con tanta urgencia que clamar. A fuerza de hablar de *justicia* se ha aniquilado el *jus*, el Derecho, porque no se ha respetado su esencia, que es la inexorabilidad y la invariabilidad. El reformismo del Derecho, al hacerlo inestable, mudadizo, lo ha estrangulado. Cuando yo escribí *La rebelión de las masas*, cuando preparaba los artículos que iban a reunirse en un tomo, hace un cuarto de siglo, veía yo cómo germinaba esta catástrofe y procuré en mi libro describirla y formularla. Desde aquella fecha hasta ahora ¿qué ha pasado? El más triste y extremado cumplimiento de los pronósticos. Desde entonces no asistimos a la creación de ningún derecho, sino, al contrario, casi exclusivamente a un quitar los derechos que había. Entre las múltiples fórmulas que yo empleaba entonces para definir este terrible fenómeno quiero recordar a ustedes la más humilde de todas, el humilde cuanto gitano: el caso del gitano que va a confesarse y al sacerdote, al preguntarle los mandamientos de la ley de Dios, el gitano le responde:

—Mire usted, padre; yo los iba a aprender, pero he oído por ahí un runrún de que los van a quitar...

Derecho es solo hoy el runrún de que algo se va a quitar, no es lo que se da, y todo a cuenta de la llamada justicia. Para el romano no había más justicia que la justicia del juez, la justicia intrajurídica; por eso dice que lo justo es justo porque es Derecho. Es la justicia que produce y crea el Derecho, pero no esa vaga e irresponsable cosa de que se habla en los editoriales de los periódicos y en las vociferaciones de los mítines, que haciendo al Derecho inestable, ha quitado de cuajo debajo de los pies de los hombres la tierra firme

---

(1) Isaías. Cap. XL, versículo 3.

en que antes se afianzaba, y al faltarle este punto de apoyo ¿qué puede hacer el hombre sino caer? Ya no puede afianzarse en esa tierra firme que era el Derecho y desde la cual podía intentar ser con dignidad. Ahora el Derecho se hace informe y el hombre cae y yo no he visto nunca que alguien que cae de un séptimo piso, mientras cae, sepa caerse con dignidad. Todo caer es decaer. La destrucción del Derecho no puede producir sino el envilecimiento del hombre y así, con esta palabra, lo pronosticaba ya el europeo hace un cuarto de siglo. Como siempre, una vez más, lo mejor ha sido enemigo de lo bueno, y a cuenta de este afán de justicia presunta, pero yo creo que inspirado en muchos de buena fe por amor al hombre, lo que se está haciendo es destruir muchas de las mejores cosas humanas. Es la fábula del oso y del hombre. El oso es amigo del hombre, y este, tendido junto a él, duerme la siesta. El oso vela y cuida su sueño. De pronto una mosca se posa en la frente del hombre. Esto no puede tolerarlo el oso, dada su amistad con el hombre, y resuelve matar a la mosca. Da un zarpazo en la frente del hombre y mata la mosca pero, de paso, aplasta la cabeza de su amigo el hombre. Muchas cosas de pretensión utópica sobre las cuales no se ha dudado un solo instante, en la práctica son esta historia esópica del hombre y del oso.

Señores, llego a este momento final compungido y me siento ante ustedes como un reo porque no he sabido cumplir plenamente el programa inicial. De la doctrina de Toynbee no he podido explicar más que la primera parte, bien que la más abstracta y que más explicación requería. Y el caso es que mi conciencia no me acusa de haber perdido el tiempo. Creo que la culpa la tienen ustedes, porque al ir yo advirtiendo la más inesparada capacidad de atención pensé que merecería la pena, en vez de resbalar sobre temas tan especialmente sugestivos, tratarlos bastante a fondo. No imaginan la admiración que siento por el esfuerzo de atención que han hecho, pues ahora puedo decir que, buenas o malas, algunas de mis lecciones, que han aguantado ustedes a pie firme, son de las más densas que se hayan dado nunca en ninguna parte. Buenas o malas, lo importante es la densidad, porque eso es lo que honra la atención de ustedes y defiende mi comportamiento. No hemos —creo— perdido el tiempo, no lo hemos gastado en palabreos y ni siquiera nos hemos entretenido en poéticas alegrías. Yo, por mi parte, he tenido encerrados, retenidos en mis penetrales todos mis adjetivos reverberantes y puntiagudos y las pobres imágenes trémulas que a veces me divierten. Yo las oía allá en el fondo de mí mismo piafar, ladrar, mugir, bra-

mar exigiendo ser libertadas, pero me he comportado inexorablemente.

Me da pena en este instante romper esta amistad que, lección tras lección, habíamos formado. Poco a poco íbamos logrando una de las cosas más gratas de la vida, una habitualidad. Me había acostumbrado a ustedes y ustedes se habían acostumbrado a mí y todos nos habíamos acostumbrado a este salón. Poco a poco veía yo cómo día tras día cada uno de ustedes había hecho de una determinada silla su sitio consuetudinario; es decir, que nos habíamos creado algo estable. Y eso es —ya lo veremos alguna vez— el verdadero sentido del mundo. Nos habíamos creado un pequeño mundo para los lunes y hasta el micrófono y yo habíamos llegado a ser compadres. Pero no me queda otra cosa sino comunicar a ustedes mi esperanza de que volvamos a reunirnos en la hora vendimial del otoño.

APENDICES

NACIONALISMO
EL HOMBRE ESPAÑOL

I

[NACIONALISMO] (1)

El caso es que con estas mismas palabras —trece años antes de que Toynbee publicase su libro— definía yo el *separatismo* precisamente en oposición al espíritu de nacionalidad. Y pocas páginas más adelante insistirá formulando lo mismo con otras palabras. Estas: «La nota dominante en la conciencia colectiva de las comunidades (de Occidente) hasta hace poco era una aspiración a ser cada una un universo por sí.» Si antes dijo que el espíritu nacional significa sentir a la nación como un todo, aquí el todo nos parece más acusado, con forma más prominente, merced al vocablo y figura de «universo». Y al cobrar la idea de Toynbee, merced a este superlativo, un desaforado relieve, no solo nos permite ver, sino que nos grita su error. Porque es de sobra patente que ninguna nación occidental, ni siquiera la Inglaterra victoriana, ni siquiera, por decir un colmo, la Alemania de Hitler se ha sentido a sí misma como un universo. Por el contrario, Inglaterra en la hora culminante de su nacionalismo y Alemania en la hora extremada y extremista de su ultra —o hipernacionalismo—, porque la primera y más obvia distinción que habría que hacer entre los nacionalismos es esta —el simple y el hiper—; Inglaterra, digo, y Alemania se han sentido cada una como una parte que tenía el carácter de nación, frente a otras partes que son las demás naciones integrando juntas un universo que era el mundo occidental. Precisamente porque cada una se sentía parte pudo sentirse como la parte *más importante* de ese universo y, en consecuencia, procuró ejercer la congruente hegemonía.

(1) [Fragmento sustituido, iba a continuación del párrafo que termina con una cita de Toynbee en la pág. 49.]

Pero este creerse la parte mejor, este «complejo de superioridad» es evidentemente cosa distinta, es evidentemente lo contrario que sentirse un universo y es, además, heterogénea a la cuestión «nacionalismo». No toda nación, ni mucho menos, para ser nación y sentirse serlo necesitó creer en su superioridad. Los dos únicos pueblos en cuya conciencia nacional ha intervenido de modo permanente el «complejo de superioridad» han sido Inglaterra y Francia. Por cierto que en cada una con caracteres distintos, y aseguro que una de las cosas intelectualmente divertidas que se puede hacer es formular en dos listas fronteras los componentes de ambos «complejos de superioridad». Mas, por supuesto, si yo intentase hacer esto —huelga decir que no es la ocasión— lo haría con entusiasmo hacia cada uno de esos dos países, con amor conmovido por su modalidad peculiar, esforzándome en raer de mi alma hasta el más leve movimiento de antipatía, resentimiento y aun de indiferencia—, es decir, con un temple perfectamente opuesto al que percibimos en estas primeras páginas de míster Toynbee al hablar de nacionalismo. Porque el modo simplista, atropellado y tosco con que de salida embiste el autor contra la idea de nacionalidad, la prisa incontinente que parece sentir en declararse no solo antinacionalista, sino antinacionista —así, porque sí, sin sugerir para ello el menor fundamento— nos revela que, por lo pronto al menos, no se trata de una idea, de una averiguación teorética, sino de un odio personalísimo que fermenta y cuaja en los sótanos privados del alma de míster Toynbee y que mal controlado no da espera a que llegue mejor oportunidad, sino que dispara inmediatamente su intempestiva emisión. La prueba de ello, que podríamos hacer tan minuciosa como sea menester, puede resumirse en estas advertencias: Primera —y perdónese lo duro de la expresión—, es falso de toda falsedad que la ciencia histórica durante la época a que Toynbee se refiere haya trabajado bajo la inspiración del nacionalismo en ningún sentido de la palabra. Por el contrario, la historia nacionalista ha sido la excepción y fue siempre percibida como tal. Sirva de ejemplo Treitschke, que siendo un gran historiador, a pesar de su nacionalismo, no fue nunca considerado como un buen modelo, y sirva de contraejemplo Ranke, que durante casi todo el siglo pasado aparecía como la figura ideal del historiador, como «gran historiador ante el Altísimo». Pues bien, Ranke, en la primera mitad de aquella centuria, trabaja en la época romana, sazón la más propicia para su interpretación nacionalista de la historia. Sin embargo, Ranke es el hombre de la historia universal —compuso varias, una tras otra— y si de algún

vicio cabe tildar a Ranke es un cierto abuso en atender a lo que llama él, y tras él tantos historiadores alemanes, *Weltgeschlichtiche Zusammenhänge*, las conexiones históricouniversales, los grandes hechos y movimientos que rebasando los límites de todo pueblo particular parecen afectar a todo el universo histórico. En estas páginas, donde pretende diagnosticar la historiografía del siglo XIX, Toynbee no cita a Ranke, se lo salta a la torera, lo que no es flojo saltar porque Ranke es por sí solo toda una cordillera de la ciencia histórica.

Vaya esto por un lado. Lo segundo que hay que decir a Toynbee es que la ciencia histórica contemporánea donde ha hecho su educación y su gimnasia, donde ha creado sus instrumentos y su destreza gremial no ha sido en la historia de las naciones a que los historiadores pertenecían, sino en la historia de naciones extrañas a ellos y sobre todo de naciones que ya no existían—a saber, Roma y Grecia. ¿Es lícito —por muy de prisa que se vaya— calificar la historiografía del XIX sin tener a la vista en primer plano a Niebuhr, a Mommsen, a Droysen, a Fustel de Coulanges? ¿Necesitaremos descubrir en Mommsen un nacionalista de Roma y en Breasted un nacionalista del Egipto faraónico?

Y ahora viene lo tercero. Es cierto que toda la historiografía contemporánea parte de un grupo de investigadores alemanes que se ha llamado «escuela histórica» y que esta escuela —típicamente romántica— trabajó inspirándose en la idea del *Volksgeist*, del «espíritu nacional». Pero la idea del «espíritu nacional», como principio creador de la realidad histórica, no era nada que tuviese que ver con el «nacionalismo», el cual es para Toynbee la figura del diablo. Yo no voy a exponer ahora lo que es la idea de los *Volksgeister*, de los espíritus nacionales, como no he entrado ni voy a entrar por el momento en ninguno de los tremendos asuntos donde galanamente y a deshora nos hemos metido por culpa de Toynbee, sino que me voy a constreñir a hacer constar que la idea del *Volksgeist* es un puro descubrimiento científico y no una protuberancia emocional, apasionada que le saliese a la ciencia histórica, infeccionada por patriotismos locales. Aquella idea tiene, en efecto, de gran descubrimiento científico los dos atributos más característicos: uno, su probada fertilidad como método de investigación, como que con ella se inicia la historia propiamente científica, y otro, que trajo pronto consigo su propia rectificación y superación; es decir, que hizo posible el descubrimiento de otros principios orientadores de la ciencia histórica más precisos y sólidos que él. Da la casualidad, que debiera hacer ruborizar al señor Toynbee, de que los alemanes

pertenecientes a la «escuela histórica» y, como tales, convencidos de que el «espíritu nacional» era el poder creador de las formas históricas, no se ocuparon principalmente de historia alemana, sino de historia del Derecho romano o de la poesía popular de otros pueblos, por cierto los que menos poder político tenían entonces. Ellos fueron, por ejemplo, los primeros en estudiar científicamente a los dramaturgos españoles, ellos fueron los que pusieron de moda en Europa nuestro romancero e hicieron de él un tema de ciencia. No fue Pérez ni Martínez quienes publicaron la primera edición contemporánea y científica de la *Primavera y flor de romances*, sino un señor que se llamaba Wolf. En fin —y para que no falte en este asunto la gracia de un colmo—, acontece que la idea del «espíritu nacional» fue, en rigor, pensada por vez primera en el siglo menos nacionalista de toda la historia europea, a saber, en el siglo XVIII, y dentro de él por el hombre más universalista que ha habido nunca, a saber: por Francisco Arouet, dicho Voltaire. Aquella idea goza, en efecto, su primera epifanía en el título de su obra famosa: *Essai sur l'histoire générale et sur les moeurs et l'esprit des nations*. Los alemanes no hicieron, por lo pronto, otra cosa que traducir literalmente *esprit des nations* por *Volksgeist*.

Todas estas advertencias, salvo la última, son advertencias elementales. Ni por un momento cabe suponer que al enunciarlas enseñemos a Toynbee nada nuevo. Por fuerza estaban en su horizonte mental cuando escribe estas primeras páginas de su libro. El hecho de que, no obstante, las desatienda tan por completo, que se obnubile a su presencia es precisamente la prueba de que no se comporta en este instante inicial de su gigantesca obra como un hombre de ciencia, sino como un hombre de fe cerrada y virulenta. No sabemos aún bien cuál sea el credo de esa fe, presenciamos solo su horror al espíritu de nacionalidad; y como la idea de nacionalidad que nos lanzara al rostro con su inesperado gesto de agresión y desafío es, hasta ahora al menos, tan resueltamente estúpida, nosotros, que nos habíamos apercibido para entrar en la lectura de su obra no solo con ilimitado respeto intelectual, sino con esperanza e ilusión de aprender no pocas cosas, nos sentimos acometidos por la inesperada sospecha de que este tan eminente inglés es, a lo mejor, capaz de creer en la «humanidad» o en cualquier otro inane concepto de este orden, cuya admisión implica automáticamente que quien lo admite ignora del modo más radical las cuestiones fundamentales que se refieren a la condición humana. Estas palabras mías son de sobra fuertes y necesito hacer reparar que yo no

las he pronunciado como expresando un juicio formal y definitivo, sino que estoy en este momento ocupado, por razones que en seguida diré, en describir la impresión por la cual yo he pasado —y creo que todo otro lector alerta pasará— al recorrer estas primeras páginas del libro de Toynbee. No creo que ningún buen lector deje de sentir un *choc* de extrañeza, de estupefacción y, si se descuida, de enojo al topar de primeras con lo aludido. Y es que predispuestos a estudiar un libro de ciencia en que se nos promete un pulcro esclarecimiento teorético de los destinos humanos, sin darnos tiempo al primer respiro, sufrimos el encontronazo con un bloque errático de fe personal y privada que incorrectamente nos es lanzada a las bruces. La actitud teorética, el modo del conocimiento consiste en clarividencia y duda; parte de admitir previamente todas las posibilidades. Por eso teorizar es, no accidentalmente o por urbano añadido, sino sustancial y constitutivamente, contar con el prójimo y su posible discrepancia. La fe, en cambio, es una actitud cerrada hacia dentro del hombre, íntima; por tanto es, además, ciega. Su importancia en la vida humana es enorme, acaso mucho mayor que la de la ciencia, mas, por lo mismo, la expresión de una fe reclama en el trato interhumano ciertas cautelas. No es lícito que expectoremos sobre el rostro del prójimo transeúnte nuestra fe en esto o en aquello, porque su atributo de cosa íntima hace de ella entonces una secreción nuestra con que mancillamos a las otras personas. Decir nuestra fe a boca de jarro no es decirla, es expectorarla y, con ello, degradarla, embellacarla, envilecerla y transformarla en insulto.

He aquí por qué yo no he podido leer estas primeras páginas de Toynbee sin andar muy cerca de sentirme ofendido como transeúnte. Pero no nos hagamos ilusiones; la vida intelectual se halla en todo el mundo tan envilecida que si hay ahí entre los que me escuchan algún extranjero y especialmente algún inglés, no solo es lícito, sino que es obligatorio contemplar como posible que en vez de atenerse a lo que efectivamente he dicho y sopesar el más o el menos de pura verdad que en ello resida, al oír que me revuelvo contra la profesión de fe antinacionalista de Toynbee, piense sin más que lo hago porque yo, a mi vez, estoy atacado de una fe nacionalista. Pues debo hacer saber a ustedes, si no lo saben por sí mismos, que juicios irresponsables de esta índole, si bien no referidos a mí, se encuentran desde hace muchos años con aterradora frecuencia en las publicaciones inglesas más respetables. ¡No hablemos de los demás países! ¿Será necesario, pues, pasar por la vergüenza de verme forzado, en un curso de carácter estrictamente científico como

el presente, a recordar una cosa que, al parecer, carece tan por completo de interés teorético, como que no he sido nunca ni soy nacionalista y que lo he hecho constar con estas mismas palabras más de una vez; en fin, que hace veinte años escribí un libro, traducido al inglés va para quince e impreso en esta lengua por valor de unos cuarenta mil ejemplares, donde, antes que nadie, hacía yo ver a los pueblos de Europa cómo iba a llegar muy pronto tal coyuntura histórica que sería para ellos cuestión de vida o muerte conseguir superar la idea de nación como forma constituyente de la vida colectiva?

Y si alguien me pregunta por qué siento vergüenza al tener que decir esto, responderé que por dos razones: la primera, porque es azorante tener que hablar de sí mismo cuando empezamos a hablar nada menos que de la historia universal; la segunda, aún más penosa, porque haber dicho yo que no era nacionalista fue en circunstancias muy determinadas que daban a la frase un sentido controlable, pero ahora, con motivo de una idea tan inane como la que Toynbee tiene de la nacionalidad, decir que no se es nacionalista es lo mismo que no decir nada o, lo que es igual, es decir una tontería, ya que la tontería es la nada en el decir. Y esto —haber dicho una tontería— es lo que me avergüenza, aunque no soy responsable de ello. Lo que pasa es que si, según el proverbio castizo, una mentira hace ciento, una tontería hace cien mil tonterías. Esto es lo terrible de la tontería: lo prolífica que es. Como el átomo al desintegrarse, produce reacciones en cadena sin fin. Desgraciadamente, una larga experiencia me ha enseñado que a una tontería no se la puede combatir más que con otra.

Con harta razón se habrán quedado ustedes estupefactos al oírme decir en este curso cosas tan fuertes y al parecer —subrayo la palabra—, al parecer tan ajenas a un proceso normal de pensamiento que teoriza. Sin duda yo podía haber eludido todo esto. Es más: comencé hoy reiterando que consideraba como mi estricta tarea extraer las líneas puras de la doctrina que nuestro autor expone, suspender la crítica hasta después y prescindir de sus excrecencias vegetativas. Ahora bien, he hecho inmediatamente todo lo contrario. ¿Por qué? Muy sencillo: precisamente porque pienso casi constantemente ajustarme a aquella forma, necesitaba yo que se representasen bien qué clase de pensador y de escritor vamos fervorosamente a estudiar. Vamos a ver de sobra lo que en él hay de altamente valioso, vamos a tener contacto permanente con su inmenso saber y, por lo mismo, hubiera sido engañarles no mostrar, junto a esas egregias calidades, todo este otro lado de su persona, increíblemente super-

ficial, solemnemente, impertinentemente arbitrario— como solo un inglés es capaz de serlo y de cuyo fondo, a lo largo de su obra, salen de cuando en cuando tufaradas de fanatismo, de impertinentes creencias privadas que asfixian al lector. Era, pues, menester que tuviésemos un ejemplo lo antes posible para que sepan con quién nos las vamos a haber. Las primeras páginas ofrecían ya una ocasión bastante cruda de este mal modo en el autor, mal modo —y ello es una razón ya de orden decisivo para que necesitemos tenerlo muy en cuenta— que es sobremanera frecuente, casi puede decirse que característico de los escritores ingleses actuales.

¿Es injusto poner de manifiesto este lado menos estimable de Toynbee? No sé. Ustedes juzgarán. Pero les he ocultado hasta ahora la primera fórmula que nos ofrece de lo que es una nación, fórmula que debió parecerle sumamente ingeniosa: «El espíritu de nacionalidad —dice— es la agria fermentación del nuevo vino de la democracia en los viejos odres del tribalismo.» Así, sin más y a boca de jarro. Cuando leo una cosa así me siento a un milímetro de enfadarme—noten que digo «a un milímetro». Y en ello lo que me enfadaría más, si yo me dejase enfadar, no es la intención bien clara que ese aforismo lleva de denigrar la idea de nación, sino que crea lograrla llamando al espíritu nacional *tribalismo*, lo cual implica que, para este señor, la noción de *tribu* es por sí un insulto y el hecho de que la tribu haya existido y exista, por lo visto, delito, crimen y pecado. Y esto lo dice un hombre perteneciente al pueblo que ha gobernado y gobierna mayor número de tribus, al pueblo en que se han hecho recientemente los estudios etnológicos más perfectos sobre tribus, estudios —y es importante hacerlo saber— que han gozado la fortuna más insólita en los estudios de humanidades, a saber, la de influir en la gobernación, inspirando una reforma radical en la política colonial inglesa, reforma consistente en que, por primera vez, se toma en serio a las tribus *como tales*.

Ahora, pues, no se trata de la nación. Ahora tendríamos que defender frente a Toynbee la idea de tribu. Como lo que le hemos oído antes sobre qué sea una nación nos pareció insuficiente, empezamos a dudar —contra todo nuestro albedrío— de si este hombre tiene una noción clara de lo que es una tribu, y puestos en esta pendiente nos entra la sospecha de que los conceptos sociológicos a disposición de Toynbee son sobremanera tenues y confusos. De modo, señor nuestro, que si se junta un tanto de democracia con un tanto de tribu ¿se tiene una nación? ¿De modo que no había naciones en Europa antes de que hubiera democracia?

II

[El hombre español] (1)

Como frecuentemente en este libro, ante comportamiento tal del autor, yo me he preguntado una y otra vez: pero ¿es que no conoce o ignora la realidad de que está hablando?, ¿es que está o no informado? Así, en este caso ¿es que ha vivido o no los problemas pavorosos que son para ciertas naciones los mestizos y los mulatos? A la postre, en este como en otros casos, confieso que me he visto, contra todo mi albedrío, obligado a pensar que míster Toynbee es un beato de ciertas normas constitutivas de lo que él cree una nueva religión filantrópica y suprime, sin más, la realidad misma de los problemas que intenta resolver. Y no hay camino más seguro para no resolver un problema que ignorarlo, que darlo por inexistente. Es el inconveniente perpetuo de la beatería. La mirada beata mira hacia lo alto en constante arrobo—y, por eso, no ve; es ciega para las cosas que tiene delante. Así su horror al racismo le hace negar de plano la existencia del problema racial, tanto en la teoría como en la práctica, que considera inventado arbitrariamente por unos insensatos—es decir, que no ve el conflicto casi permanente que ha sido en la historia, unas veces más intenso y otras menos, tanto que casi constantemente ha constituido incluso un problema político concreto.

Toynbee, como siempre, contempla la conducta de españoles y portugueses con los pueblos primitivos que hallaron en Africa, en América y Oceanía en grueso y en junto, desde fuera y a distancia de periodista extranjero, es decir, a una absoluta distancia. Pues no crean que se extiende lo más mínimo sobre el asunto: hace la afirmación que yo he transmitido y ni una palabra más. No tiene, pues, la menor idea de aquella realidad y no puedo agradecerle su juicio favorable y que use de nuestros antepasados como de unos zorros para sacudirle el polvo a Inglaterra, porque veo que está hablando de lo que, por completo, ignora. Y, sin embargo, no hace falta meterse en grandes investigaciones para percibir que aquella

(1) [Fragmento sustituido, iba a continuación del primer párrafo que termina en la pág. 157.]

conducta se compone, por lo pronto y en este orden, de los siguientes tres factores. Pero antes de enunciarlos haré constar que el Instituto de Humanidades preferiría no hablar nunca en general de un pueblo o nación, no usar expresiones como «los ingleses son de este o del otro modo», «los españoles sienten así o de tal otra manera», sin mostrar antes con suficiente rigor por qué procedimiento se llega a esas generalizaciones y, por tanto, qué sentido ajustado tienen y pretenden. Mas ahora no hay lugar para ello y tiene que transferirse a alguna ocasión en que pueda yo hacer unas lecciones sobre esta cuestión metodológica que de buen grado titularía οἱ Λακεδαιμόνιοι, los lacedemonios, por la razón autobiográfica de que hace muchísimos años, leyendo yo con el fervor que suscita y reclama el prodigioso libro de Tucídides, leyéndolo como es debido, por tanto, esforzándome en entender el sentido estricto de sus palabras, me irritaba, no obstante, verle decir una y otra vez: οἱ Λακεδαιμόνιοι, los lacedemonios, esto es, los espartanos, hicieron entonces tal cosa, o bien los espartanos pensaban o sentían, etc. ¿Quiénes son los lacedemonios?, me preguntaba yo. ¿Qué había estrictamente en la mente de Tucídides cuando decía los lacedemonios? Evidentemente no eran todos, uno por uno, los espartanos. ¿Había que entender bajo ese nombre el gobierno de Esparta? Pero el gobierno eran unos determinados individuos espartanos y nada más. Por los lacedemonios o espartanos, pues, así en genérico plural, habría que entender no se sabe qué cosa intermedia entre solo los gobernantes y todos, uno por uno, los ciudadanos de Laconia. Vean cómo no es tan extravagante la afirmación hecha por mí en el prospecto del Instituto de que los libros de historia, que parecen los más fáciles de leer entre los científicos, son, en verdad, los más difíciles de entender, pues expresión de cariz tan sencillo como «los espartanos» resulta de una significación enigmática. Pero quede esto aquí con el valor de mera reserva al amparo de la cual voy a expresar los factores de que, a mi juicio, siempre afanoso de ser enmendado, se compone aquella conducta de los españoles con las razas indígenas contrapuesta por Toynbee a la seguida por los anglosajones. Son, dije, tres y en este orden: primero, un efectivo e incuestionable sentimiento elemental de humanidad. ¡Precisemos! Un estar desde luego abierto a las otras humanidades personales, a los otros seres concretos humanos que evidentemente posee el español —dejemos ahora al portugués—, lo cual, aunque parezca mentira, es rarísimo entre las demás naciones. ¿De qué procede, a su vez, y en qué se funda esta capacidad de estar previamente, desde luego y como

cosa constante y que va de suyo, abierto a los otros hombres que, al menos en esa dosis, es *exclusiva* del español—hasta el punto de que comparados con él los otros tipos de hombre parecen siempre estar normalmente cerrados, prevenidos y como a la defensiva? ¡Menudo tema, señores, escrutar esto a fondo! ¿No es cierto? A esa pregunta, por fortuna, creo sí que puede responderse brevemente, con sencillez y de plano: aquella capacidad de estar siempre —es decir, normalmente y desde luego— abierto a los demás se origina en lo que es, a mi juicio, la virtud más estupenda y la fuerza histórica más básica del ser español. Es algo elementalísimo, es una actitud primaria y previa a todo, a saber: la de no tener miedo a la vida o, si quieren expresarlo en positivo, la de ser valiente ante la vida. Noten que digo «ante la vida». Se puede ser valiente ante este o ante aquel, ante esta o aquella situación, para ejecutar esta o aquella *performance*, y, sin embargo, ser cobarde ante el vivir mismo, es decir, sentirse incapaz de vivir, sentir terror a vivir si no se dan ciertas condiciones, si no se satisface tal o cual necesidad o placer, si no se logra tal o cual aspiración, comodidades, lujos, éxitos, glorias. Todo condicionamiento de la relación primaria del hombre con la vida quita a aquel independencia con respecto a esta, lo supedita a determinadas condiciones de esta que pueden darse o fallar; le hace, pues, siervo de cierta figura precisa que tiene que tomar la vida para no ser penosa y temible. Mas el español no pone originariamente, en esa primera actitud desde la cual se existe y se hace y toma todo lo demás —todas las contingencias del destino—, no pone originariamente condición ninguna a la vida. Está dispuesto a vivir sin condiciones, ve la vida como una infinita desnudez, como una ausencia de todo y, sin embargo, eso no le produce ni angustia especial ni desánimo ni pavor. De aquí la famosa falta de necesidades del español que ya señalaba Aníbal y después los romanos y que se ha repetido tanto, pero que no se había explicado. San Francisco de Asís decía: «yo necesito poco, y ese poco lo necesito muy poco.» Esto puede generalizarse y decirse del modo de ser hombre el español. El español no tiene última y efectivamente necesidades porque para vivir, para aceptar la vida y tener ante ella una actitud positiva no necesita de nada. De tal modo el español no necesita de nada para vivir, que ni siquiera necesita vivir, no tiene últimamente gran empeño en vivir y esto precisamente le coloca en plena libertad ante la vida, esto le permite señorear sobre la vida.

MEDITACION DE EUROPA

Publicado por la Revista *de Occidente,*
Madrid, 1960.

NOTA PRELIMINAR

En septiembre de 1949 dio Ortega, en Berlín, una conferencia con el título De Europa meditatio quaedam. *Posteriormente revisó y amplió su contenido con el propósito de proceder a su edición en un libro que se publicaría en versión alemana. Pero este proyecto no fue realizado y el texto ha aparecido inacabado tal y como hoy lo ofrecemos al lector.*

Por otra parte, Ortega dio en Munich, en 1953, una conferencia sobre el tema Gibt es ein europäisches Kulturbewusstsein? *(«¿Hay una conciencia de la cultura europea?»), la cual se publicó a poco bajo el título* Europäische Kultur und europäische Völker *(«Cultura europea y pueblos europeos», Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1954). En esta, con anejos y retoques circunstanciales, se acogían partes de la conferencia de Berlín, esencialmente. Otra conferencia dada en Alemania, al parecer con el título* Veinticinco años después *—después de* La rebelión de las masas—, *y la lección en Venecia, con el título* Il Medio Evo e l'«idea» di Nazione, *en la primavera de 1955, e impresa en el libro colectivo* La Civiltà Veneziana del Trecento, *ofrecen análogas características.*

En este nuevo volumen de Obras inéditas *publicamos el texto ampliado por Ortega de su conferencia en Berlín, y además diversos escritos inéditos redactados en sus últimos años y también aparecidos entre sus papeles que versan sobre temas que se hallan implicados o aludidos en su meditación acerca de Europa. Por esta razón hemos puesto al tomo un título editorial que corresponde adecuadamente al conjunto contenido en este volumen.*

LOS COMPILADORES.

DE EUROPA MEDITATIO QUAEDAM

Dedico el texto completo de esta conferencia (1) al Magistral Berlins, que tan honrosamente me llamó, me hospedó, me agasajó, así como a los *Studenten und Studentinen*—¡cuántos ojos maravillosos!—, que escucharon con tan efusiva cordialidad.

Pienso que es en Berlín, precisamente en Berlín, donde se debe hablar de Europa. El tema es enorme y tiene las más numerosas dimensiones, pero es tan nuclear, tan jugoso que aun para decir sobre él lo más mínimo serían necesarias muchas horas. Por eso es aventura de sobra insensata querer decir yo algo sobre Europa cuando dispongo para ello solo de unos cuantos minutos. En casos como este se me hace especialmente manifiesto hasta qué punto son obesos los vocablos, cuán grande es el volumen de tiempo que desalojan y echo de menos que, como hay una taquigrafía o

---

(1) En el «semanario de los estudiantes españoles» de Madrid, *La Hora* (II época, núm. 36, 6 de noviembre de 1949), se publicaron los primeros párrafos de este estudio anteponiéndoles la siguiente noticia: «Este es el prólogo de la conferencia que con el título *De Europa meditatio quaedam* dio don José Ortega y Gasset, el 7 de septiembre, en la Universidad libre de Berlín, situada en el sector occidental de la gran ciudad. La antigua Universidad de Berlín, llamada la *Humboldt-Universität* en memoria de su fundador, el genial Guillermo de Humboldt, se halla en el seotor oriental, zona soviética, y está controlada políticamente por los soviets. Más de tres mil estudiantes, huidos de esta zona, reclamaron la fundación de una nueva Universidad en la porción de Berlín ocupada por americanos, británicos y franceses, Universidad que hoy funciona normalmente, sin control político alguno y frecuentada por muchos miles de estudiantes. Su primer rector ha sido el venerable profesor Federico Meinecke, uno de los más grandes historiadores de la antigua Alemania.

Conviene hacer saber que el día en que don José Ortega y Gasset dio su conferencia las multitudes de público que no habían conseguido tarjeta de

estenografía, no exista algo así como una *taquifonía*, un hablar condensado que permita a un alma, en el breve ciclo que forma una hora, verter sobre las almas afines toda la cosecha de sus pensamientos. Mas no habiendo nada parecido, lo que voy a hacer —hablar unos minutos sobre Europa— se parece sobremanera al número de circo en que el japonés pinta su cuadro en sesenta segundos con el pie izquierdo.

Pero hay dificultades más esenciales que, viniendo de otros cuadrantes, caen sobre nosotros cuando nos proponemos hablar sobre un tema auténtico y vivaz.

Y esto me lleva a llamar la atención sobre algo con que conviene contar en el presente. Los pueblos europeos están desde hace siglos habituados a que conforme van aconteciendo los cambios históricos haya gentes que se encargan de intentar aclararlos, de procurar definirlos. Ha sido esta la labor de la pura intelectualidad. No creo que la pura intelectualidad tenga en la historia un papel cuantitativamente muy importante, pero la realidad es que los organismos sociales europeos estaban habituados a contar con que se haga luz sobre lo que va pasando. Es una función, como la vitamínica, de escaso valor cuantitativo, pero sin la cual el organismo no puede vivir. Pues bien, por vez primera desde hace muchos siglos esa labor de esclarecimiento ha quedado incumplida durante los últimos veinte años. Los más auténticos intelectuales, por razones diversas y bien fundadas, han guardado absoluto silencio. Y es el caso que durante ellos han acontecido hechos históricos que por su tamaño y su índole pertenecen a una fauna nueva en la historia; por tanto, aún más necesitados de aclaración. Al faltar esta resulta que a las angustias, dolores, derrumbamientos, penalidades de toda clase se ha añadido para aumentar el sufrimiento de los europeos, la falta absoluta de claridad sobre eso que sufrían. El dolor quedó y queda multiplicado por la tiniebla en que se produce. Las gentes enduraban tormentos y no sabían ni saben de dónde estos vienen ni quién o qué las atormenta. Si preferimos dar a la tremenda coyuntura una expresión humorística, habremos de recordar

---

entrada, a pesar de haberse repartido varios miles—todas las mayores aulas estaban provistas de altavoces—, asaltaron el edificio, rompieron la gran puerta, quebraron los ventanales, causaron víctimas y fue inevitable una seria intervención de la Policía. Los periódicos alemanes, durante varios días, han relatado estos incidentes y hecho sobre ellos comentarios bajo el título humorístico "La rebelión de las masas", aludiendo al libro de nuestro compatriota, que es hoy una de las obras más populares en Alemania.»

aquel cuadro presentado en una exposición de pinturas cuyo lienzo estaba todo él embadurnado de negro y llevaba este rótulo: «Lucha de negros en un túnel».

La segunda dificultad, más sustancial, consiste en que Europa es ciertamente un espacio, pero un espacio impregnado de una civilización y esta civilización, la nuestra, la europea, se nos ha convertido a nosotros mismos los europeos en algo problemático. Más aún: conversar sobre cualquier tema importante es hoy sobremanera difícil, porque las palabras mismas han perdido su sentido eficaz. Como acontece siempre al fin de un ciclo cultural, los vocablos de las lenguas están todos envilecidos y se han vuelto equívocos. Las dos únicas palabras que conservaban algún prestigio —cárcel y muerte— hoy ya no significan nada porque se ha llevado a la cárcel por los motivos más opuestos y más fútiles, porque se ha asesinado bajo todos los pretextos y porque una reciente filosofía macabra, una filosofía que viene a ser como una nueva «Danza de la muerte» ha querido convertir a la muerte en *bonne a tout faire*.

En el siglo tercero después de Cristo, cuando declina la civilización grecorromana, en su poema sobre la caza, o *Cynegeticon*, el poeta Nemesianus dice ya: *Omnis et antiqui vulgata est fabula seeli* (verso 47). Todo lo que se venía diciendo de antiguo, todas las creencias y todos los decires están envilecidos—*vulgata*. La palabra democracia, por ejemplo, se ha vuelto estúpida y fraudulenta. Digo la palabra, conste, no la realidad que tras ella *pudiera* esconderse. La palabra democracia era inspiradora y respetable cuando aún era *siquiera como idea*, como significación algo relativamente controlable. Pero después de Yalta esta palabra se ha vuelto ramera porque fue pronunciada y suscrita allí por hombres que le daban sentidos diferentes, más aún, contradictorios: la democracia de uno era la antidemocracia de los otros dos, pero tampoco estos dos coincidían suficientemente en su sentido. Para el inglés es la democracia americana aquella constitución que permite al pueblo elegir cada cinco años un nuevo tirano. El presidencialismo *sería* sentido por el inglés como una tiranía con pulsación periódica de ritmo *lustral*. La palabra democracia, pues, ha quedado prostituida porque ha recibido *sobre sí* los hombres más diferentes. Esto es de sobra conocido y si yo ahora, un poco más enérgicamente, lo repito es tan solo —conste así— porque basta enunciarlo para hacer patente que no es en palabras como esa donde puede resultar fértil y saludable apoyar la palanca para levantar la situación política del mundo. Si los políticos actuales

que son ciegos de nacimiento, creen lo contrario, pese sobre ellos íntegra la responsabilidad del fracaso (1).

De modo inevitable nos es a todos patente que nos hallamos en una hora crepuscular. Mas por una natural ilusión óptica muchos europeos poco perspicaces creen que ese crepúsculo es vespertino. A los que piensan así les llamo vespertinistas. Aunque yo no puedo dar aquí las razones, que son muchas y muy precisas, para hacer persuasivo mi vaticinio diré sin más que, a mi juicio, se trata de un crepúsculo matutino. Me adscribo, pues, aunque somos muy pocos, a la grey de los matinalistas. Ciertamente todo en Europa se ha vuelto cuestionable (2). Pero una cosa necesito añadir en seguida para que no se tergiverse mi diagnóstico sobre la situación por que atraviesa Europa y que enérgicamente hice constar ante mis oyentes americanos. El que nuestra civilización se nos haya vuelto problemática, el sernos cuestionables todos sus principios

---

(1) En verdad, la palabra «democracia» ha sido siempre de una incoercible equivocidad. Ya hacia 1850 decía Tocqueville: «Ce qui jette le plus de confusion dans l'esprit, c'ste l'emploi qu'on fait de ces mots: *Démocratie, gouvernement démocratique*. Tant qu'on n'arrivera pas à les définir clairement et à s'entendre sur la définition, on vivra dans une confusion d'idées inextricables, au grand avantage des démagogues et des despotes. On dira qu'un pays gouverné par un prince absolu est une démocratie parce que ce prince gouverne au milieu d'institutions qui sont favorables a la condition du peuple. Son gouvernement sera un gouvernement, une monarchie *démocratique*. Or les mots *démocratie, gouvernement démocratique* ne peuvent vouloir dire qu'une chose, suivant la vraie signification des mots: un gouvernement auquel le peuple prend une partie plus ou moins grande. Son sens est intimement lié à l'idée de la liberté politique. (?) Appeler démocratique un gouvernement ou la liberté politique ne se trouve pas, c'est dire une absurdité palpable suivant le véritable sens du mot.» (Tocqueville, *Mélanges*, páginas 184-85). No puede decirse que la definición de Tocqueville salve a la palabra «démocratie» de su ingénita confusión. Es más, la definición de Tocqueville, que era un hombre genial, revelaría un radical desconocimiento de lo que es la democracia, a pesar de haber dedicado a su estudio entera su vida. Pues es bien claro que la democracia *por sí* es enemiga de la libertad y por su propio peso, si no es contenida por otras fuerzas ajenas a ella, lleva al absolutismo mayoritario. Nueva prueba de que es el diabólico vocablo una escopeta cargada que no debe dejarse manejar a esos párvulos del pensamiento que son los políticos. Pero Tocqueville tiene mucho más y mejor que decir sobre la democracia. Es él, por lo pronto, quien nos dice que «elle immaté rialise le despotisme». Por supuesto, Aristóteles lo sabía y lo decía más enérgicamente que nosotros: καὶ γὰρ ἡ δημοκρατία ἡ τελευταία τύραννίς ἐστιν «La democracia radical es una tiranía». (*Política*, VII (V), 10, 1312 b 5-6.)

(2) Hace años decía graciosamente Cocteau: «Vivimos una época en que no se cree en nada, ¡ni siquiera en los prestidigitadores!»

sin excepción no es, por fuerza, nada triste, ni lamentable, ni trance de agonía, sino acaso, por el contrario, significa que en nosotros una nueva forma de civilización está germinando, por tanto, que bajo las catástrofes aparentes —en historia las catástrofes son menos profundas de lo que parecen a sus contemporáneos—, que bajo congojas y dolores y miserias una nueva figura de humana existencia se halla en trance de nacimiento. Pensamos así, claro está, los que no somos vespertinistas, sino matinalistas. La civilización europea duda a fondo de sí misma. ¡Enhorabuena que sea así! Yo no recuerdo que ninguna civilización haya muerto de un ataque de duda. Creo recordar más bien que las civilizaciones han solido morir por una petrificación de su fe tradicional, por una arterioesclerosis de sus creencias. En un sentido mucho más hondo y menos ficticio que el pensado por él, podemos repetir lo que nuestro gran antepasado Descartes, *ce chevalier francais qui partit d'un si bon pas*, decía: «Dudo, luego existo.» El hombre necesita de la fe; ha menester de creencias como de un suelo y una tierra firme donde poder tenderse a descansar. Mas cuando no se trata de descansar, recordemos a Goethe:

> *Die Deinen freilich können müssig ruhn,*
> *Doch wer mir folgt hat immer was zu tun.*
>
> (Los tuyos pueden descansar ociosos,
> pero quien me siga siempre tendrá algo que hacer.)

cuando no se trata de descansar, sino, por el contrario, de *ser* con máxima intensidad, por tanto, de crear, el hombre emerge y se levanta desde el elemento como líquido, fluctuante y abismático que es la duda. Esta, la duda, es el elemento creador y el estrato más profundo y sustancial del hombre. Porque éste ciertamente no comenzó, en cuanto hombre natural y no sobrenatural, por tener fe; e inclusive el cristianismo reconoce que el hombre, al dejar de ser sobrenatural y convertirse en el hombre histórico, lo primero que hizo fue perder la fe y estar en un mar de dudas. Admirable expresión que todos nuestros idiomas poseen, donde se conserva vívida la más vieja experiencia humana, la más esencial: aquella situación en que no hay un mundo solidificado de creencias que lo sostenga y le lleve y le oriente, sino un elemento líquido donde se siente perdido, se siente caer —estar en la duda es caer—, se siente náufrago (1). Pero esta sensación de naufragio es el gran estimulante

(1) Solo en español la expresión es perfecta con el modismo «caer en un mar de dudas». Las demás lenguas dicen sólo «estar en un mar de dudas»; por eso la he empleado así.

del hombre. Al sentir que se sumerge reaccionan sus más profundas energías, sus brazos se agitan para ascender a la superficie. El náufrago se convierte en nadador. La situación negativa se convierte en positiva. Toda civilización ha nacido o ha renacido como un movimiento natatorio de salvación. Este combate secreto de cada hombre con sus íntimas dudas, allá en el recinto solitario de su alma, da un precipitado. Este precipitado es la nueva fe de que va a vivir la nueva época.

Por debajo de los fenómenos superficiales, que se perciben a simple vista —la penuria económica, el confusionismo político—, el hombre europeo comienza a emerger de la catástrofe y ¡gracias a la catástrofe! Pues conviene advertir que las catástrofes pertenecen a la normalidad de la historia, son una pieza necesaria en el funcionamiento del destino humano. Una humanidad sin catástrofes caería en la indolencia, perdería todo su poder creador (1).

Al comienzo de sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* dice Hegel que cuando volvemos la mirada hacia el pasado lo primero que vemos es sólo... ruinas. La historia pertenece a la categoría del cambio.

«Lo que puede deprimirnos —dice Hegel— es que la más rica figura, la vida más bella encuentra su ocaso en la historia. En la historia caminamos ante las ruinas de lo egregio. La historia nos arranca de lo más noble y hermoso, que tanto nos interesa. Las pasiones lo han hecho sucumbir. Es perecedero. Todo parece pasar y nada permanecer. Todo viajero ha sentido esta melancolía. ¿Quién ante las ruinas de Cartago, Palmira, Persépolis o Roma no se ha entregado a consideraciones sobre la caducidad de los imperios y de los hombres, al duelo por una vida pasada, fuerte y rica? Es un duelo que no deplora pérdidas personales y la caducidad de los propios fines, como sucede junto al sepulcro de las personas queridas, sino un duelo desinteresado, por la desaparición de vidas humanas brillantes y cultas» (2).

Estas frases, maravillosamente troqueladas, son impresionantes y

---

(1) Bolingbroke escribe a Swift, en 6 de mayo de 1730: «Una corrupción nacional sólo puede curarse mediante calamidades nacionales.» Bolingbroke, que era muy «maquiavélico», recuerda acaso las ideas del gran Nicolo sobre la *corruzione* como factor de la historia, pues aunque éste, inspirado por un profundo pesimismo, suele ver la *corruzione* como un proceso que lleva de mal en peor, por tanto, irreversible, reconoce que a veces la corrupción lleva, precisamente por su propio mal, a un resurgimiento de la *virtú*. Había aprendido en Polibio la doctrina según la cual la historia procede cíclicamente.

(2) I, 12, traducción de José Gaos. Ediciones de la *Revista de Occidente*.

la romántica resonancia que, como el rumor de un caracol marino, nos llega en la melodía de su estilo nos recuerda al mejor Chateaubriand.

Las ruinas, pues, forman parte de la íntima economía de la historia. Las ruinas son ciertamente terribles para los arruinados, pero más terrible sería que la historia no fuese capaz de ruinas. Sentimos como una pesadilla la imaginación de que todas las construcciones del pretérito se hubiesen conservado. No tendríamos lugar donde poner nuestros pies. Por eso yo quisiera incitar especialmente a los alemanes para que se comporten ante su atroz catástrofe no sólo con dignidad, sino con elegancia, viendo en ella lo que es—algo normal en la historia, una de las caras que la vida puede tomar. Porque muchas veces la vida toma, en efecto, un rostro que se llama derrota. Bien, y ¿qué? ¿No puede acaso ser esto una buena fortuna? Los que tienen de la realidad histórica una concepción mágica no lo admitirán. Pero Maquiavelo, que no creía en la magia, nos dice: «*Ed é, e sempre fu, e sempre fia che'l mal succeda al bene e il bene al male, e l'un sempre cagion dell'altro sia*» (1). En el fondo, tanto da lo que nos haya pasado; lo decisivo es que, sea lo que sea, sepamos aprovecharlo. El buen jugador de pelota toma ésta donde le llega.

Pui val d'ogni vittoria un bel soffrire,

insinúa el joven jesuita Pastorini en su famoso soneto a Génova, su patria, devastada por los franceses en 1684.

También esto lo sabía Goethe cuando nos dice:

Denn alles muss zu nichts zerfallen
Weil es im Sein beharren soll.

(Pues todo tiene que volverse nada,
si debe, al cabo, perdurar en ser.)

Pero la categoría del cambio, de la mutación —la categoría de esencia en la historia— tiene, según Hegel, un reverso. Tras de las ruinas se oculta el rejuvenecimiento.

En casi todas sus ciudades viven ustedes los alemanes dentro de un inmenso esqueleto. Están ustedes alojados como dentro de los costillares de una gigantesca carroña. Para nosotros los españoles esto no es cosa demasiado grave, porque los españoles amamos tam-

(1) *Dell' asino d'or*. Cap. V.

bién —conste que no digo *sólo*—, amamos también lo esquelético. La fuerza mayor y más auténtica del español es que no pone condiciones a la vida; está siempre pronto a aceptarla, cualquiera sea la cara con que se presenta. Ni siquiera exige a la vida el vivir mismo. Está en todo momento dispuesto a abandonarla sencillamente y sin más literatura. Esto nos da una insuperable libertad ante la vida y merced a ello respondemos siempre en esas últimas situaciones en que se han perdido todas las esperanzas. Por eso nos hemos especializado en guerras de independencia y en guerras civiles, que son guerras de desesperación. No es azar que una de las palabras españolas existentes hoy en todas las lenguas de Occidente y especialmente en la alemana sea la *Desesperado-Politik.*

Esta tradición de mi pueblo que, como todo lo de mi pueblo, llevo, líquido, corriendo por mis venas me ha hecho percibir con más claridad, cómo, dentro de este esqueleto, siguen ustedes resueltos a vivir, con una serenidad, un empuje, una sonrisa de juventud verdaderamente ejemplares—y empleo esta palabra asténica, «ejemplares», para dejar descansar la de «heróicas», una de las pocas cosas que en estos últimos años se han usado sin restricciones. Libérense ustedes lo antes posible de cuanto en su estado de ánimo actual es puro efecto traumático de la terrible catástrofe y quédense sólo con lo esencial que, a mi juicio, consiste en estas dos cosas: una, la ilimitada capacidad de enérgica reacción residente en el pueblo alemán, que hace de él un único pueblo aún joven de Occidente; otra, la aceptación tranquila, digna y aun elegante de la derrota. Ya en 1916 decía yo —y hace pocas semanas el profesor Curtius citaba mis palabras de entonces en la revista *Merkur*— que los alemanes no solían estar preparados para la derrota. Esta vez espero que no sea así.

Pero si es cierto que para ustedes se ha presentado la vida con esa cara que se llama derrota no es menos cierto que los rasgos de ella se diferencian esta vez bien poco de los que ostenta la faz que se llama victoria. Todo hace pensar que se trata de una universal derrota. Pero ¿no es esto la condición inexcusable para que pudiéramos soñar con una universal victoria?

Uno de los caracteres más profundos y más radicalmente nuevos que comienzan a acusarse en la cultura que dentro de nosotros está germinando es la creencia en que *no es lo mejor* que cosas y destinos sean permanentes, inmutables. Sólo los vespertinistas están interesados en que todo perdure. Pero no es permanencia, sino moverse la sustancia del hombre. Pertenecemos a la simiente de Heráclito,

el más genial de los pensadores, pero que siempre ha sido relegado extramuros de la ciudad filosófica, como un malhechor. Mas nosotros ponemos la proa hacia una cultura, la única adecuada a un ente como el hombre, que en medio de un mundo en constante movimiento es él mismo móvil. Sea nuestro lema: *Mobilis in mobile.* O con palabras de Goethe:

> *Ein Wandelndes, das in uns und mit uns Wandelt* (1).
>
> (Todo lo domina un ser mudadizo que en nosotros y con nostros muda.)

Sobre este fondo, que es nuestra inmediata actualidad, intentemos decir algo sobre Europa...

[LA SOCIEDAD EUROPEA]

Este enjambre de pueblos occidentales que partió a volar sobre la historia desde las ruinas del mundo antiguo se ha caracterizado siempre por una forma dual de vida. Pues ha acontecido que conforme cada uno iba poco a poco formando su genio peculiar, entre ellos o sobre ellos se iba creando un repertorio común de ideas, maneras y entusiasmos. Más aún: este destino que les hacía, a la par, progresivamente homogéneos y progresivamente diversos, ha de entenderse con cierto superlativo de paradoja. Porque en ellos la homogeneidad no fue ajena a la diversidad. Al contrario, cada nuevo principio uniforme fertilizaba la diversificación. La idea cristiana engendra las iglesias nacionales; el recuerdo del *Imperium* romano inspira las diversas formas del Estado; la «restauración de las letras clásicas» en el siglo XV dispara las literaturas divergentes; la ciencia y el principio unitario del hombre como «razón pura» crea los distintos estilos intelectuales que modelan diferencialmente hasta las extremas abstracciones de la obra matemática. En fin, y para colmo, hasta la extravagante idea del siglo XVIII según la cual todos los pueblos han de tener una constitución idéntica produce el efecto de despertar románticamente la conciencia diferencial de las nacionalidades, que viene a ser como incitar a cada uno hacia su particular vocación.

Y es que para estos pueblos llamados europeos vivir ha sido siempre —claramente desde el siglo XI, desde Otón III— moverse

(1) *Cotta'sche Jubiläums-Ausgabe*. 2, 253.

y actuar en un espacio o ámbito común. Es decir, que para cada uno vivir era convivir con los demás. Esta convivencia tomaba indiferentemente aspecto pacífico o combativo. Peleaban dentro del vientre de Europa, como los gemelos Eteocles y Polinice en el seno materno. Las guerras intereuropeas han mostrado casi siempre un curioso estilo que las hace parecerse mucho a las rencillas domésticas. Evitan la aniquilación del enemigo y son más bien certámenes, luchas de emulación, como las de los mozos dentro de una aldea, o disputas de herederos por el reparto de un legado familiar. Un poco de otro modo, todos van a lo mismo. *Eadem sed aliter*. Como Carlos V decía de Francisco I: «Mi primo Francisco y yo estamos por completo de acuerdo; cada uno de los dos quiere Milán.» Por vez primera, en esta última guerra, unos y otros pueblos de Occidente han intentado aniquilarse.

Lo de menos es que a ese espacio histórico común donde todas las gentes de Occidente se sentían como en su casa corresponda un espacio físico que la geografía denomina Europa. El espacio histórico a que aludo se mide por el radio de efectiva y prolongada convivencia. De suyo e ineluctablemente segrega ésta costumbres, usos, lengua, derecho, poder político. Uno de los más graves errores del pensamiento «moderno», cuyas salpicaduras aún padecemos, ha sido confundir la sociedad con la asociación, que es, aproximadamente, lo contrario de aquélla. Una sociedad no se constituye por acuerdo de las voluntades. Al revés, todo acuerdo de voluntades presupone la existencia de una sociedad, de gentes que conviven, y el acuerdo no puede consistir sino en precisar una u otra forma de esa convivencia, de esa sociedad preexistente. La idea de la sociedad como reunión contractual, por tanto, jurídica es el más insensato ensayo que se ha hecho de poner la carreta delante de los bueyes. Porque el derecho, la realidad «derecho» —no las ideas sobre él del filósofo, jurista o demagogo— es, si se me tolera la expresión barroca, secreción espontánea de la sociedad y no puede ser otra cosa. Querer que el derecho rija las relaciones entre seres que previamente no viven en efectiva sociedad, me parece —y perdóneseme la insolencia— tener una idea bastante confusa y ridícula de lo que el derecho es.

No debe extrañar, por otra parte, la preponderancia de esa opinión confusa y ridícula sobre el derecho, porque una de las máximas desdichas del tiempo es que al topar las gentes de Occidente con los terribles conflictos públicos del presente se han encontrado pertrechados con un utillaje arcaico y torpísimo de nociones sobre lo que es sociedad, colectividad, individuo, usos, ley, justicia,

revolución, etc. Buena parte del azoramiento actual proviene de la incongruencia entre la perfección de nuestras ideas sobre los fenómenos físicos y el atraso escandaloso de las «ciencias morales». El ministro, el profesor, el físico ilustre y el novelista suelen tener de esas cosas conceptos dignos de un barbero suburbano. ¿No es perfectamente natural que sea el barbero suburbano quien ha dado la tonalidad a nuestro inmediato pasado?

Pero volvamos a nuestra ruta. Quería insinuar que los pueblos europeos son desde hace mucho tiempo una sociedad, una colectividad en el mismo sentido que tienen estas palabras aplicadas a cada una de las naciones que integran aquélla. Esa sociedad manifiesta todos los atributos de tal: hay costumbres europeas, usos europeos, opinión pública europea, derecho europeo, poder público europeo. Pero todos estos fenómenos sociales se dan en la forma adecuada al estado de evolución en que se encuentra la sociedad europea, que es, claro está, tan avanzado como el de sus miembros componentes, las naciones (1).

Hablando, pues, rigorosamente, entiendo por sociedad la convivencia de hombres bajo un determinado sistema de usos—porque derecho, opinión pública, poder público no son sino usos. Desgraciadamente no es ahora ocasión para hacer ver cómo y por qué ello es así. Pronto podrán encontrarlo en el libro mío que, dentro de pocos meses, va a aparecer bajo el título *El hombre y la gente* (2).

Pero si una sociedad es eso que acabo de decir, parecerá incuestionable que lo ha sido Europa, más aún, que Europa como sociedad existe con anterioridad a la existencia de las naciones europeas. La comunidad de vida bajo un sistema de usos puede tener los grados más diversos de densidad; ese grado depende de que el sistema de usos sea más o menos tupido, o lo que es igual, que incluya mayor o menor número de «lados de la vida» (3). En este sentido las naciones de Occidente se han ido formando poco a poco, como núcleos *más densos* de socialización, dentro de la *más amplia*

(1) De tal modo ha sido una realidad esta opinión pública europea que reclama una doble investigación suficientemente minuciosa sobre las formas sociales en que se ha ido produciendo y manifestado o sintomatizado, por un lado, y por otro sobre los contenidos sucesivos de ella, quiero decir, las cosas que Europa ha ido opinando. [Los cinco párrafos anteriores, con anexiones y supresiones, se extraen del «Prólogo para franceses» de *La rebelión de las masas*.]

(2) [Véase *El hombre y la gente*. «Obras Completas», vol. VII.]

(3) Desde el inmenso Dilthey sabemos que la vida tiene lados y que es *eben mehrseitig*.

sociedad europea que como un ámbito social preexistía a ellas. Este espacio histórico impregnado de usos, en buena parte comunes, fue creado por el Imperio romano, y la figura geográfica de las naciones luego emergentes coincide sobremanera con la simple división administrativa de las *Diócesis* en el Bajo Imperio. La historia de Europa, señores, que es la historia de la germinación, desarrollo y plenitud de las naciones occidentales, no se puede entender si no se parte de este hecho radical: que el hombre europeo ha vivido siempre, a la vez, en dos espacios históricos, en dos sociedades, una menos densa, pero más amplia, Europa; otra más densa, pero territorialmente más reducida, el área de cada nación o de las angostas comarcas y regiones que precedieron, como formas peculiares de sociedad, a las actuales grandes naciones. Hasta tal punto es esto así que en ello reside la clave para la comprensión de nuestra historia medieval, para aclararnos las acciones de guerra y de política, las creaciones de pensamiento, poesía y arte de todos aquellos siglos. Es, pues, un estricto error pensar que Europa es una figura utópica que acaso en el futuro se logre realizar. No; Europa no es solo ni tanto futuro como algo que está ahí ya desde un remoto pasado; más aún, que existe con anterioridad a las naciones hoy tan claramente perfiladas. Lo que sí será preciso es dar a esa realidad tan vetusta una nueva forma. Lejos de ser la unidad europea mero programa político para el inmediato porvenir, es el único principio metódico para entender el pasado de Occidente y muy especialmente al hombre medieval, a quien llamaremos el «hombre gótico», aun a sabiendas de que con ello sometemos a una contracción todos los siglos y formas de vida medievales.

[LA DUALIDAD DEL HOMBRE GÓTICO]

En efecto, salvado ese error habríamos visto cómo la estructura de la vida y el alma del hombre gótico está basada en esta circunstancia peculiarísima de que pueblos nuevos, cuya mentalidad era tierna y elemental —en unos, porque pertenecía a los adolescentes pueblos germánicos; en otros, los pueblos de antiguo romanizados, porque la decadencia de la civilización antigua los había retrotraído como a una segunda infancia—, se encontraban en la necesidad de vivir una doble vida. Por una parte vivían, tanto el señor feudal como el labriego en su terruño, en su gleba de angostísimo horizonte. Esta era la porción más densa, más íntima, más adecuada a

sus medios mentales. Por otra parte, se sentían perteneciendo a un enorme espacio histórico que era todo el Occidente, del cual les llegaban muchos principios, normas, técnicas, saberes, fábulas, imágenes; en suma, el organismo residual de la civilización romana. Esta otra vida era, como no podía menos, algo abstruso, superpuesto a la más espontánea e inmediata. La civilización del Imperio romano era producto tardío de una civilización muy vieja, ya en sus últimas horas, por tanto, abstracta, complicada y en muchos órdenes, como el administrativo y el jurídico, de un superlativo refinamiento. Todo este segundo sistema de usos caía, como desde fuera, sobre aquellos hombres nuevos y éstos lo recibían en sí y procuraban alojar en aquel gigantesco ámbito sus vidas, pero, claro está, no lo entendían bien, les quedaba siempre un mucho distante, como algo sublime y transparente. Mas por lo mismo —y esto es lo humanamente curioso— el hombre gótico, cuando desde su vida espontánea e irreflexiva quería, digamos, «comportarse como es debido», se esforzaba con conmovedora torpeza para obedecer a aquellos principios ajenos a él, que le llegaban impuestos desde fuera para someterle a aquellas normas, para vivir aquellas imágenes, para representarse a Alejandro, a Catón o a Virgilio. Pero, como no podía menos, lo que en efecto hacía era interpretar esa vida en el gran espacio venerable y venerado del Imperio por medio de los pequeños usos y maneras y apetitos e ideas de su estrecha vida comarcana. De aquí la encantadora ingenuidad de sus manifestaciones, que nosotros percibimos como «primitivismo», para aplicar a la historia general un término forjado en la historia del arte. Noten que la gracia, el *charme* de los pintores llamados primitivos consiste en que representan la vida de la Virgen como si fuera la de una buena mujer de una aldea flamenca o italiana que acaba de parir, y al gran Alejandro como si fuese un capitán de milicia urbana o como un *condottiere* cualquiera. Pero el ejemplo más convicente y a la par más humanamente extraño es que la más alta pero más extravagante hazaña de la Edad Media, a saber, las Cruzadas, solo es inteligible si lo contemplamos mediante este esquema y esta óptica del primitivismo—por tanto, del tener que existir, a la vez, en un doble espacio histórico (1). Los grandes señores feudales y los reyes se iban a

(1) Solo partiendo de este mismo principio —es decir, de esta peculiar estructura del alma gótica, una estructura de dos pisos, diría yo—puede explicarse el misterio de la poesía trovadoresca. Los historiadores de la literatura señalan siempre con sorpresa, pero no explican nunca el hecho de que este primer lirismo europeo en lengua romance no consista en la expresión de sen-

Oriente tan tranquilos, como si partiesen para una escaramuza con algún incómodo vecino. Y lo mismo hallamos si nos hacemos presente cómo el hombre gótico iba absorbiendo las vetustas, preexistentes formas de cultura creadas por los antiguos; por tanto, la escolástica, el Derecho romano, el humanismo. En estas sucesivas recepciones vuelve a la superficie de los pueblos europeos en formación, aún como dispersos y divergentes, el fondo primero, inicial del espacio social «Europa».

[PENDULACIÓN ENTRE LO EUROPEO Y LO NACIONAL]

Cada uno de los pueblos a que ustedes y yo y franceses y británicos, etc., pertenecemos ha vivido permanentemente a lo largo de su historia esa forma dual de vida: la que le viene de su fondo europeo, común con los demás, y la suya diferencial que sobre ese fondo se ha creado. Pero como la realidad que esto enuncia es de carácter social debe ser expresada en términos sociológicos, y enton-

---

timientos auténticamente vividos, sino que sea puro amaneramiento. Les parece la cosa tan heteróclita que, por un lado, se enfadan con los trovadores, y, por otro, rebuscan en las centenas de miles de versos algunos que creen poder considerar como «sinceros» ¡Son verdaderamente graciosos estos historiadores de la literatura! Parten como de un principio inconcuso de que la poesía tiene que ser sincera y muy especialmente la primeriza, lo cual revela hasta qué punto entienden poco de poesía. Porque la realidad ha sido más bien lo contrario. (Verdad es que soy heterodoxo hasta el punto de que, a mi juicio, no entiende a Homero quien no ve en él un poeta amanerado, como son amanerados los vasos de Dipylon, que Schadewaldt considera como aproximadamente sus contemporáneos.) Para el hombre gótico de fines del siglo XI poetizar era una operación que no pertenecía a su vida inmediata, espontánea y «vernacular», sino todo lo contrario, un mundo etéreo y sublime que no podía consistir ni existir sino a fuerza de «convenciones», procedentes de los poetas eróticos menores latinos, tal vez mezcladas con elementos no menos convencionales oriundos de las cortes moriscas. Si hubieran sido sinceros, como Verlaine, no les hubiera parecido «poesía» lo que hacían, porque con ella trataban de dejar de ser el hombre cotidiano y eternizarse en una pseudoexistencia maravillosa, pero imaginaria, que era y *debía ser fable convenue*. Si se me quiere entender yo diría que el hombre gótico, desde su pequeña vida primaria, era un genial *snob* de la gran vida occidental, inmenso firmamento lleno de guiños divinos de estrellas bajo el cual se sentía cobijado, ennoblecido, y hacia cuyas alturas aspiraba. Este *snobismo* constitutivo es lo que hay de más encantador, conmovedor y respetable en él. Mas esto supone una idea del *snobismo* positiva y haber caído en la cuenta de que el *snobismo* ha sido siempre el humilde Cirineo que ayudó a subir los signos a las alturas.

ces podemos formularla, declararla así: la peculiar sociedad que cada una de nuestras naciones es tiene desde el principio dos dimensiones. Por una de ellas vive en la gran sociedad europea constituida por el gran sistema de usos europeos que con una expresión nada feliz solemos llamar su «civilización»; en la otra procede comportándose según el repertorio de sus usos particulares, esto es, diferenciales. Ahora bien, si contemplamos sinópticamente todo el pasado occidental advertimos que aparece en él un ritmo en el predominio que una de esas dos dimensiones logra sobre la otra. Ha habido siglos en que la sociedad europea predominaba la vida particular de cada pueblo, a que han seguido otros en que la peculiaridad nacional sobresalía en cada pueblo. Como ejemplo de lo primero recordemos sólo dos de esos siglos. Uno se halla en la aurora de la historia europea: es el siglo de Carlomagno. En este europeísmo del siglo IX lo de menos era la unidad estatal de casi todo el Occidente. Mucho más expresivo de la efectiva comunidad existente es, por ejemplo, la expansión por casi toda Europa de la bellísima letra llamada «minúscula carolingia», de que procede nuestra escritura actual, y el brote de cultura intelectual que se ha llamado «Renacimiento carolingio».

Nada más característico de la unidad de vida colectiva en toda el área geográfica de Europa y, por tanto, prueba curiosa de la comunicabilidad doméstica, diríamos familiar, entre todos sus pueblos, entonces en primaria germinación, que el paradójico hecho siguiente. Los pueblos románicos, por haber pertenecido al mundo romano, hablaban, claro está, como lenguaje nativo y vernacular el latín. Pero este latín era el llamado «latín vulgar», que se formó en los siglos avanzados del Imperio y era, salvas mínimas modulaciones, idéntico en Galia y en Dalmacia, en Hispania y en Rumania. Era un latín plebeyo, simplificado y degenerado. Mas irlandeses y británicos, insuficientemente romanizados, no hablaban el latín como lengua materna. Esto les obligó a aprenderlo y, al tener que aprenderlo, tuvieron que aprender un buen latín, por lo menos un latín mejor. Y he aquí que Carlomagno al intentar un retorno a la antigua cultura tuvo que llamar de las Islas Británicas a Alcuino y sus compañeros para que enseñasen latín a los pueblos latinos.

Otro siglo de predominio europeo, de lo que llamaremos «europeísmo», está inmediato a la época contemporánea: es el siglo XVIII. Sobre él no hay que decir ni una palabra, porque es de sobra conocido.

Frente a ello encontramos, viceversa, siglos de particularismo en que el fondo común europeo es menos activo y predominante,

de suerte que queda como un horizonte cerrando el paisaje de la vida internacional. Así en algún siglo de la Edad Media, pero sobre todo en el siglo XVII y en el XIX. No son fechas cualesquiera que el azar determinó.

Debiera constar más al hombre medio culto que lo que llamamos estrictamente «naciones» no aparece plenamente en el área histórica hasta fines del siglo XVI y comienzos del XVII. Pero también, viceversa, es preciso subrayar que en torno a 1600 la realidad «naciones» se presenta ya con todos sus atributos, íntegramente constituida. Los pueblos de Occidente habían llegado en su desarrollo a constituirse una vida propia lo suficientemente rica, creadora y característica para que en esa fecha saltase a los ojos de cada uno que era diferente de los demás. Por vez primera entonces, al menos con acusada frecuencia e intensidad, se habla en cada país de *nuestros* capitanes, *nuestros* sabios, *nuestros* poetas. Es la plena conciencia de nacionalidad. Noten cómo ya en su aparición forma parte de la conciencia de nacionalidad y, por tanto, del ser nación una mirada en que cada pueblo se compara a otros, pero, bien entendido, no a cualesquiera otros, sino precisa y exclusivamente a otros pueblos europeos con los cuales, al mismo tiempo, se siente y sabe en comunidad. Esto nos descubre, de paso, que *una* nación no puede ser nunca una *sola*. Al estricto y no vagoroso concepto de nación pertenece ineludiblemente la pluralidad... Ningún pueblo europeo se hubiera reconocido a sí mismo como nación, pongamos, frente a los árabes. La diferenciación consciente de éstos hubiera tenido, y en efecto tuvo, otro sentido. Fue la contraposición al Islam y ésta se había fundado en la conciencia de pertenecer al Occidente frente al Oriente, donde Occidente significaba entonces, muy principalmente, Cristiandad, pero, a su vez, Cristiandad significaba Europa, era el perfil con que entonces se presentaba la gran sociedad europea.

Nada más representativo y esclarecedor de aquella —diríamos— unitaria dualidad Europa-Nación como el brote, durante estos años del siglo XVII, de las literaturas nacionales como conscientemente nacionales, por tanto, diferenciales. Porque, ¡fenómeno curioso!, esta dispersión relativa de la cultura *superior* europea, hasta entonces unitaria, se produjo precisamente como efecto de un movimiento formalmente unitario y común europeo: el Humanismo. ¡Hasta tal punto ambas dimensiones —la común occidental, la diferenciadora nacional— están trabadas entre sí en permanente reciprocidad e inspirándose la una a la otra! En el siglo XVII, pues, nuestras naciones llegan a ser organismos completos y la conciencia de ello les hace

cerrarse —relativamente— las unas frente a las otras. El fenómeno es normal y corresponde a lo que acontece, al formarse plenamente, en los cuerpos orgánicos y que los anatómicos y fisiólogos llaman «obliteración», el encerramiento u oclusión sobre todo del sistema óseo. Así, algún tiempo, a veces algunos años después del nacimiento pierde el niño la fontanela, breve trozo de la cabeza donde los huesos craneanos no están aún del todo suturados.

Este movimiento hacia una conciencia de nacionalidad se anuncia ya claramente desde comienzos del siglo anterior y tiene entonces sus primeras manifestaciones, aún parciales y más bien solo sintomáticas, en el siglo XVI, es decir, en el siglo en que se ha extendido por toda Europa y en todas partes triunfa la fuerza ultranacional del Humanismo. Cuando Carlos V llegó a España, en 1517, para ceñirse su corona, los españoles se sintieron incomodados e irritados porque no sabía aún hablar español. Y viceversa, cuando, sobre cuarenta años después, su hijo Felipe II fue a recibir la soberanía de Flandes *enojó* a los flamencos que no pudiera hablarles en flamenco.

Este hecho general de que las naciones europeas aparezcan en torno a 1600 plenamente constituidas como tales naciones, comporta, sin embargo, dos grandes excepciones y es de principalísima importancia subrayarlas. Una es que el pueblo inglés se sintió nación mucho antes que los continentales. El porqué no tengo ahora tiempo de enunciarlo. Para nuestra presente finalidad basta con traer enérgicamente a la memoria el hecho de que Inglaterra es, como nación, la más vieja de Occidente y a ello se debe su extraña y peculiarísima situación actual y su comportamiento enigmático hoy para muchos. Solo añadiré que esta anticipación en la conciencia de nacionalidad por parte de los ingleses no es sino un caso particular de algo que no ha sido suficientemente advertido y que podría muy bien considerarse como una ley en la evolución del Occidente, a saber: la normal precedencia del pueblo británico con respecto a los pueblos continentales en casi todas las formas de vida. Salvo en música y en pintura, los ingleses han llegado a todo antes que nosotros. No lo han hecho casi nunca con brillantez, porque para ello sería menester entregarse radicalmente a la nueva inspiración y esto requiere una dosis de generosidad infrecuente en el alma británica.

La otra excepción es Alemania, que tardó mucho más en llegar a una madura conciencia de nacionalidad. Entre 1800 y 1830 los alemanes no sabían aún bien *si* son una nación ni cómo son una nación.

Ahora bien, estas dos excepciones —la anticipación de Inglaterra

y el retraso de Alemania—, en cuanto a su conciencia de nacionalidad son, a mi juicio, la clave de lo que en los próximos años va a acontecer y por ello es tema de tan alto rango conseguir alguna claridad y precisión sobre qué género de realidad es eso que llamamos «naciones».

[LA IDEA DE NACIÓN]

Porque la cosa no está nada clara, según lo demuestra el hecho de que un hombre como míster Toynbee, figura tan representativa del actual mundo anglosajón, pretenda, sin vacilaciones ni titubeos, en su *A Study of History*, definir la realidad «nación» sencillamente como una combinación de *tribalismo* y democracia, como si no hubieran existido nunca naciones y maciza conciencia de nacionalidad antes de todo democratismo. Con ello pretende degradar y hasta insultar a la idea de nación; más, por lo mismo, lo que ante todo me irrita de esa emanación de míster Toynbee no es su desconocimiento de lo que una nación es ni el hecho de que denigre esta realidad, sino que lo haga lanzándole como un denuesto la calificación de *tribalismo*, como si *tribu* fuese algo repugnante y solo merecedor de desprecio. Cosa estupefaciente en un hombre nacido en la noble nación que más tribus gobierna y tutela (1).

Una sociedad —repito una vez más— es la convivencia de hombres bajo la presión de un sistema general de usos. Una cierta porción de estos son usos intelectuales, es decir, «maneras tópicas» de pensar,

---

(1) La cosa es increíble, pero efectivamente el autor nos la lanza al rostro en la página 9 de su primer tomo. «The spirit of Nationality ist a sour ferment of the new wine of democracy in the bottles of Tribalism», y un par de líneas después: «The spirit of Nationality *may be defined* (negatively but not inaccurately) as a spirit wich makes people feel and act and think about a part of any given society as though it were the whole of that society.» Dejo aquí estos ominosos textos, a fin de que pueda el lector comparar con ello lo que sobre la nación creo tenía que decir, si bien obligado a decirlo lo más sucintamente posible.

A fin de que el próximo porvenir de Occidente no siga siendo tan estúpido como lo ha sido el próximo pasado, convendría, entre otras muchas cosas, que hombres tan influyentes como Mr. Toynbee, que es nada menos *Director of Studies at the Royal Institute of International Affairs*, tuviesen en su cabeza cosas tan elementales y tan palmarias como que el *tribalismo* no es un hecho humano menos decente que el *World-Unionismo*, con la ventaja para aquel de ser una realidad precisa y diáfana, mientras que este ni es una realidad ni es una concreta posibilidad a la vista ni tiene nada de preciso y transparente, sino que es una variedad del vicio solitario.

opiniones vigentes en el cuerpo social que funcionan dentro de los individuos mecánicamente o, lo que es igual, que son «lugares comunes». En el orden mental la realidad social se compone exclusivamente de «lugares comunes». Pues bien, a su vez una parte de estos lugares comunes consiste en la «opinión» vigente de que los miembros individuales de la sociedad *pertenecen* a ella y que esta sociedad tiene una determinada forma a la cual llamaremos su «Idea». La tribu o *Stamm* es una idea peculiar de sociedad que posee sus precisos atributos, por lo pronto, el de que la colectividad en cuestión procede genealógicamente de ciertos antepasados comunes a todos o a la mayor parte de sus miembros. Antes de la Idea de *Stamm* hubo la Idea de horda, como luego ha habido muchas otras Ideas de sociedad. En estas ideas se han constituido las innumerables sociedades que han existido y existen. La tarea más propia de la llamada «morfología social» debiera consistir en catalogar con precisión taxonómica las diferentes ideas o formas hasta ahora surgidas en el planeta, en vez de ocuparse, como suele, de la faena secundaria que es clasificar las formas de meros grupos que se forman dentro de cada sociedad (1). Hasta ahora solo se han hecho unas pocas definiciones bastante toscas y de aquí procede la vergonzosa falta de claridad en el pensamiento de historiadores y políticos. Míster Toynbee, que pretende en su obra espumar íntegra la historia universal, podía, con evidente beneficio, haber empleado en aclararse los conceptos de tribu y de nación, definiéndose con rigor sus Ideas, el tiempo que ha empleado en citar a troche y moche versos de Horacio y Virgilio y Lucrecio y Juvenal, cuya presencia, en el megaterio tipográfico que es su libro, resulta sobremanera inoperante.

A estas horas la cuestión no tiene ya nada de académica, sino que es de suma y urgente gravedad. Porque las naciones europeas han llegado a un instante en que solo pueden salvarse si logran superarse a sí mismas como naciones, es decir, si se consigue hacer en ellas vigente la opinión de que la nacionalidad *como forma más perfecta de vida colectiva* es un anacronismo, carece de fertilidad hacia el futuro; es, en suma, históricamente imposible. Hace más de veinte años, por motivos y con precisiones muy distintos de los sempiternos *desiderata* utópicos e inconcretos que llevaban a soñar con la unidad estatal de Europa, gritaba yo ¡alerta! a las minorías políticas dirigentes para que se hiciesen bien cargo de que si no se comenzaba inmedia-

(1) Que Vierkandt llame grupos en el *Handwörterbuch der Soziologie*, por él dirigido, a lo que son auténticas sociedades, no es un buen síntoma para la fertilidad de este *Handwörterbuch*.

tamente una labor enérgica desde todos nuestros países, para proceder, paso a paso, con calma y previo un análisis perspicaz y completo de los problemas positivos y *negativos* que ello trae consigo, a articular las naciones europeas en una unidad política supra o ultranacional (que es lo contrario de toda inter-nacionalidad), las veríamos pasar rápidamente de vivir en *forma* y mandar en el mundo a arrastrarse *envilecidas* (1). El envilecimiento está ahí ya; los políticos no hicieron nada para evitarlo. Y es que desde 1850, por un mecanismo inexorable adscrito a la democracia —aunque, en verdad, no le es congénito— (2), la fauna de los políticos europeos ha ido degenerando sin pausa, generación tras generación, como se podría demostrar *ex abundantia* con gran facilidad. Cada día fueron menos auténticos gobernantes, es decir, dirigentes responsables y previsores de los pueblos. Fueron progresivamente dirigidos por las masas hasta convertirse estos últimos años en simples exponentes de sus momentáneos apetitos (3). Refiriéndome al enorme y craso error, oriundo

---

(1) Véase *La rebelión de las masas*. Segunda parte, «¿Quién manda en el mundo?» [*O. C.* vol. IV.]

(2) Nótese que no hay contradicción. Toda forma de gobierno trae consigo posibles virtudes y posibles vicios, ambas cosas perfectamente claras. Nada impide que la adhesión a una forma política, a la democracia, por ejemplo, incluya la preocupación y la ocupación de evitar su posibilidad viciosa complementando a este fin la idea básica de aquella. Así lo hizo Inglaterra hasta estos últimos años, en que con lamentable inoportunidad ha resuelto *continentalizar* su democracia. No se diga que son estas fáciles sabidurías póstumas. Son numerosísimos los textos que se pueden citar en que hombres de responsabilidad y de buen entendimiento lo advirtieron e hicieron constar cuando la democracia comenzaba su reinado. Entre ellos acojo este porque es de Tocqueville, cuyo pensamiento, poco conocido y desestimado hasta ahora, debemos ir filtrando poco a poco en la mollera de las gentes. En 1835 escribe a Stuart Mill: «Il s'agit bien moins pour les partisans de la démocratie de trouver les moyens de faire gouverner le peuple, que de faire choisir au peuple les plus capables de gouverner et de lui donner sur ceux-la un empire assez grand pour qu'il puisse diriger l'ensemble de leur conduite, et non le détail des actes, ni les moyens d'exécution. Tel est le problème. Je suis parfaitement convaincu que de la solution dépend le sort des nations.» *Correspondance*, II, 56. Pero quince años más tarde ve ya que esta autorregulación de la democracia no se ha logrado: «Ce qui me frappe le plus dans les affaires de ce monde, ce n'est point la part qu'y prennent les grands hommes mais plutôt l'influence qu'y exercent souvent les moindres personnages de l'historie.»

(3) Hasta el punto de que da ganas de denominarlos con la estupenda expresión de desprecio que emplea el *Evangelio de San Marcos*, 10, 42, cuando dice: οἱ δοκοῦντες ἄρχειν τῶν ἔθνων «los que creen, suponen o imaginan mandar a los pueblos».

lisa y llanamente de la más elemental ignorancia en quienes lo cometieron, que fue la creación, tras la primera guerra mundial, de la *soi-disant* «Sociedad de Naciones», escribía yo en 1937: «El 'espíritu' que impulsó hacia aquella creación, el sistema de ideas filosóficas, históricas, sociológicas y jurídicas de que emanaron su proyecto y su figura estaba ya *históricamente* muerto, en aquella fecha pertenecía al pasado y, lejos de anticipar el futuro, era ya arcaico. Y no se diga que es cosa fácil proclamarlo esto ahora. Hubo hombres en Europa que ya entonces denunciaron su inevitable fracaso. Una vez me aconteció lo que es casi normal en la historia, a saber: que fue predicha. Pero una vez más también los políticos no hicieron caso de esos hombres. Eludo precisar a qué gremio pertenecían los profetas. Baste decir que en la fauna humana representan la especie más opuesta al político. Siempre será este quien deba gobernar, y no el profeta; pero importa mucho a los destinos humanos que el político oiga siempre lo que el profeta grita o insinúa. Todas las grandes épocas de la historia han nacido de la sutil colaboración entre esos dos tipos de hombre. Y tal vez una de las causas profundas del actual desconcierto sea que desde hace dos generaciones los políticos se han declarado independientes y han cancelado esa colaboración. Merced a ello se ha producido el vergonzoso fenómeno de que, a estas alturas de la historia y de la civilización, navegue el mundo más a la deriva que nunca, entregado a una ciega mecánica. Cada vez es menos posible una sana política sin larga anticipación histórica, sin profecía. Acaso las catástrofes presentes abran de nuevo los ojos a los políticos para el hecho evidente de que hay hombres los cuales, por los temas en que habitualmente se ocupan o por poseer almas sensibles como finos registradores sísmicos reciben antes que los demás la visita del porvenir» (1).

Nihil decet invita Minerva. Nada estará bien si no se cuenta con la inteligencia, decía un decir que, según Cicerón, era ya muy viejo en su tiempo (2). Y lo aclara añadiendo: *id est, adversante et repugnante natura:* «esto es, porque de otro modo lo que se haga se opondrá y repugnará a la naturaleza de las cosas». Durante treinta años se ha pretendido *no contar con* los intelectuales, pero pese a la hostilidad contra ellos no hay modo de anular el hecho cósmico de que el intelectual es el único hombre *que deja a las cosas ser* y merced a esta su condición es el único que se entera un poco de lo que son. Toda

(1) «Epílogo para ingleses», de *La rebelión de las masas.*
(2) *De Oficiis*, I, XXXI.

política es una obra de adivinación a base de la presencia, desnuda como una estrella, del presente y del pasado. Repito con Goethe en el *Diwan:*

Wer nicht von dreitausend Jahren
Sich weis Rechenschaft zu geben,
Bleib' in Dunkeln unerfahren,
Bag von Tag zu Tage leben.

(Quien de tres milenios
no sepa darse cuenta,
permanezca en lo oscuro, inexperto,
y viva siempre al día.)

Mas en política «vivir al día» es casi inevitablemente morir al atardecer, como las moscas efímeras.

A veces casi se sentiría uno inclinado a volver a Augusto Comte, quien con genial insistencia reclamaba nueva separación de poderes—el temporal y el espiritual. La misión de los emperadores es imperar, mandar; la de los intelectuales es definir. Estos cometieron, hacia 1750, el error de querer mandar, y ahora se vengan aquellos pretendiendo definir. Por eso nos ha sido forzoso soportar estos años que hombres tan primarios, colocados por la Fortuna, que es la musa del político, al frente de grandes pueblos, se permitiesen adoctrinarnos sobre todas las cosas en apotegmas que eran una extraña fusión del teorema y el *ukase*.

Esta torpeza e irresponsabilidad de los políticos ha traído a Europa a esta hora de envilecimiento, en que se siente probable Atlántida, porque le parece irse sumergiendo en el fluido elemento que es la historia. Gracias a su inagotada y acaso inagotable riqueza interior, aun bajo la piel de ese su envilecimiento, prepara subterráneamente las bases de una nueva cultura, como al comienzo insinué, pero la superficie, lo visible en las colectividades como en la mayor parte de las almas individuales, es, en efecto, miserable.

Todo esto va a cuenta de que míster Toynbee se arroje a definir, galanamente y sin más, el espíritu de nacionalidad como una mixtura de tribalismo y democracia (1).

---

(1) Ya sé que Mr. Toynbee ha estudiado y ha sido profesor en Oxford, pero aludir a ello en el texto me hubiera obligado a exponer lo que es Oxford, una de las creaciones inglesas más auténticamente geniales, más paradójicas que aparecen en la historia universal y que ha servido eficacísimamente a la vida pública, a la política de las Islas Británicas durante dos siglos, pero que precisamente no es una institución que se proponga afilar el intelecto. Sobre

Qué sea una nación no es cosa que pueda decretarse en pocas palabras. «La idea de nacionalidad —dice Eduard Meyer— es el más sutil y complicado producto que la evolución histórica puede engendrar» (1). Ensayemos aproximarnos a su comprensión mediante un choque mental, comparándola con la Idea de *Pólis* o *Urbs*, de la ciudad grecoitálica. Es esta una Idea incalculablemente menos abstracta y a la vez menos rica, con menos contenido que la de Nación, tanto que el griego y el romano no lograron nunca llegar ni siquiera a imaginar esta. Una sociedad, es decir, una unidad de convivencia humana solo les era inteligible si era efectiva a los ojos y no «mera manera de decir» = abstracción. Era preciso que todos los convivientes conviviesen en efecto, que existiesen individualmente el uno para el otro. Esto era ser, de verdad, conciudadanos. Por lo menos era menester que se tuviese noticia clara de la familia a que pertenecía. Así se comprende el modo de apellidarse: «Platón, hijo de Aristón». Este modo de llamarse, adecuado en una tribu o en un *génos*, hubiera debido desaparecer en una ciudad. Pero, a la vez, manifiesta que si en la «sociedad» el número de «socios» desborda la capacidad intuitiva, la mente griega zozobra en el océano de lo in-finito, de lo vago e informe. La Ciudad tiene, pues, *a priori* su límite cuantitativo y espacial. «Un navío de un palmo no es un navío ni tampoco lo es un navío de dos estadios de largo» (2). *Est modus in rebus*. El modo es módulo y el módulo de la Ciudad son 10.000 adultos.

Puesto que es esencial a la Polis la visibilidad de sus componentes, es decir, que su contingente social sea patente, manifiesto, podemos caracterizarla, bajo este ángulo, como una sociedad cons-

---

el asunto espero pronto tener ocasión de decir algo. [Véase, *Una interpretación de la Historia universal* (En torno a Toynbee), en este tomo IX.]

(1) EDUARDO MEYER: *Geschichte des Altertums. Einleitung. Elemente der Antropologie*, pág. 79, 1910.

(2) ARISTÓTELES: *Política*, 1326 a 40. En este capítulo 4 del libro IV, Aristóteles, que como «griego de fuera» y, en cierto modo, «hombre colonial», representa con frecuencia el papel de *enfant terrible* del helenismo, declara con admirable resolución los ingredientes más básicos e ingenuos de la Idea de Polis. Así dirá que los ciudadanos no pueden ser muy numerosos porque «es preciso que todos se conozcan» y porque es menester que llegue a todos la voz del general y del heraldo. No cabe mayor sensualización de la

tituida en plena superficie. Frente a ella, la Nación es siempre y desde luego populosa, multitudinaria y, por lo mismo, su forma social se caracteriza por ser esencialmente profunda, quiero decir que la mayor porción de su realidad y, por tanto, de sus componentes es recóndita y latente—se entiende, como todo lo que ahora decimos, que lo es para los miembros de la Nación. Saben estos que lo que en cada momento ven de su colectividad y que es su paladina superficie oculta todo el resto. A esto llamo una sociedad constituida en profundidad. La cosa no es baladí. La Idea de Nación, a diferencia de la de otras sociedades, lleva consigo una fe en la potencialidad del cuerpo colectivo que hace a sus miembros esperar de él grandes cosas. Pero la fe en esas posibilidades no se nutre de lo que en la nación está a la vista, sino de presuntas riquezas escondidas en los invisibles senos nacionales. Cuando Cavour dijo: *L'Italia farà da sè* firmaba un cheque sobre la arcana profundidad de su país. Cada nacional percibe su nación como un mágico cuerno de la abundancia del cual van a brotar maravillas en algún tiempo por venir. Ya en este primer rasgo de la nacionalidad nos aparece esta acusando extraordinariamente su dimensión de futuro, cosa que no acontece con la Polis, cuyo futurismo apenas se destaca y está como atrofiado. La Polis vive en un perpetuo presente.

Esta «superficialidad» social de la Polis no es accidental: tiene su fundamento en su origen mismo. La Nación tiene un origen vegetativo, espontáneo y como sonámbulo: se engendra por proliferación, como una polípera, más acrescencias aluviales, como las conquistas o las anexiones por causas dinásticas, que solo se incorporan con efectividad social al núcleo inicial después de largo tiempo y también, por tanto, en forma de injerto vegetativo, de paulatina e indeliberada homogeneización. La Polis, en cambio, surge de una deliberada voluntad para un fin. Tiene el carácter formal de *instrumento para*... Su origen, pues, es un *télos*. Este informa, anima y *es* la Polis, y como todo lo que es *télos* lleva en sí, viva y operante, la aspiración a la *teleíosis*—a la perfección. Pero esta perfección no es sentida como la esperanza de un *desarrollo* futuro, sino como una

---

forma social Ciudad. Sus miembros tiene que verse y oírse los unos a los otros. La medida de su número es expresada al final del capítulo con la palabra más enérgica: que sea posible «verlos con un solo golpe de vista» εὐσύνοπτος. El mareo de la mente griega al imaginar las grandes multitudes está también enunciado: «es quizá imposible organizar una ciudad demasiado populosa»; «el orden no es posible tratándose de una gran multitud». Y en efecto, apenas la *urbe* Roma se convierte en aglomeración populosa las instituciones latinas estallan y no vuelve a haber auténtico orden.

calidad presente. El ganadero espera que mediante su técnica eugenética, al cabo de tantas o cuantas generaciones, el tipo de animal deseado se produzca en su grey; pero el ingeniero se propone obtener desde luego la perfección de su aparato, es decir, su óptima eficacia. Por tanto, en el origen mismo de la Polis actúa ya el impulso, que es un imperativo claro y consciente, hacia la creación de una forma de convivencia humana que sea «mejor», que sea «*la* mejor». El punto de partida de la *República* de Platón —la búsqueda de un ideal de sociedad— no es utópico ni especialmente platónico; es la idea misma de ciudad, de Estado, de sociedad que, como lo más evidente del mundo, llevaba dentro de sí todo hombre griego.

De aquí que el proceso genético de la Polis sea inverso del que lleva y tiene que llevar una Nación. La sociedad Polis comienza ya como un Estado, como lúcida y voluntaria organización política, jurídica, administrativa y bélica, al paso que la Nación solo llega a ser Estado en su fase de plena maduración. Hay que tomar al pie de la letra el nombre de «ciudadano» —*polítes*, «político», *civis*— que se da a sí mismo el individuo griego o romano. Con su habitual rigor de concepto y su gran talento para acuñar denominaciones —el talento de Adán consistió en poner nombres a las cosas— nos hace ver Burckhardt cómo la Polis es el ensayo de hacer consistir la sociedad de un «*unbedingtes Bürgertum*» en una, diríamos, radical conciudadanía y al hombre como tal en puro ciudadano. De aquí la manía o prurito «constitucionalista» de los griegos que les hizo pasar toda su historia, desde la aparición de la Ciudad, discutiendo sobre las formas de gobierno, unas veces con las lenguas y otras con las espadas. La Ciudad, como digo, es primero, ante todo y más básicamente que otra cosa, Estado, mientras que en la Nación es este solo la punta afilada de la ancha pirámide que forman sus demás atributos. Lo cual trae consigo que muchas naciones no hayan llegado nunca a ser Estados y se hayan quedado en estadios de su evolución previos al último que las hace «soberanas».

El nombre «nación» es sobremanera feliz porque insinúa desde luego que ella es algo previo a toda voluntad constituyente de sus miembros. *Está ahí* antes e independientemente de nosotros, sus individuos. Es algo en que *nacemos*, no es algo que fundamos. La historia de la Polis comienza con una —real o legendaria— κτίσις, *ktísis*, fundación. Mas la Nación la tenemos a nuestra espalda, es una *vis a tergo* y no *solo* una figura a la vista, delante de nuestra mente, como era para el ciudadano la Polis. La nacionalidad hace de nosotros com-patriotas y no primariamente con-ciu-

dadanos (1). No *consiste* en nuestras voluntades, no vive de ellas, sino, irremediablemente, existe por sí—como una realidad *natural*. Es en este sentido un fenómeno menos puramente humano que la Polis si consideramos como lo más humano al comportamiento lúcidamente consciente. Claro que, por lo mismo, es más real, más firme, menos contingente y aleatorio. Todo lo que es plenamente consciente es —ni que decir tiene— más claro, más perspicuo y traslúcido que lo inconsciente, pero, a la vez, más etéreo y expuesto a súbita volatilización. Viceversa, la Nación *no es* nosotros, sino que nosotros somos Nación. No la hacemos, ella nos hace, nos constituye, nos da nuestra radical sustancia.

Esto motiva que *normalmente* el individuo no se preocupa por su Nación. Le parece que ya esta es y seguirá siendo, por sí, sin necesidad de nuestra particular colaboración. De aquí que la forma de preocupación de la Nación, que es el «nacionalismo», aun en su forma más ineludible, mesurada y, dijéramos, natural, es, sin embargo, algo sobreañadido y artificioso, no espontáneo, constitutivo y primario, como lo era el «civismo» o *politismo* para el griego o latino, es decir, permanente preocupación y ocupación con su Ciudad. En una Nación sería absurdo que todos o la mayor parte de sus miembros fuesen políticos, pero el caso es que los atenienses o los espartanos lo eran normalmente todos, y aun en época tan avanzada como los años 40 antes de Cristo tendrá Cicerón que excusarse, como de algo ilícito, por haberse retirado unas semanas del Foro romano y vacar en su campo de Túsculo a manuscribir filosofía.

Pero todo esto tiene su reverso. Al ser el ateniense primordialmente ciudadano, político, quiere decirse que era, como realidad humana, menos *especialmente* ateniense que es inglés el inglés o español el español. Por debajo de su ciudadanía, de su *politismo* que funcionaba en el plano consciente y, por lo mismo, superficial de su ser, el ateniense era, en verdad, jónico y, más aún, griego. Porque Grecia, la Hélade, era *también* más allá de la corteza visible formada por sus innumerables *Póleis—algo así* como una vaga Nación que se ignoraba a sí misma. Esta pertenencia subálvea que todo griego sintió *siempre* (es decir, aun anterior a todas nuestras noticias *concretas* sobre la vida griega, pero que las más antiguas nos obligan a colegir) a una comunidad más amplia, aunque más tenue que su Polis, no ha sido nunca

(1) También los griegos se llamaban, en ciertos casos, el uno al otro compatriota—συμπατριώτης—, pero significando que ambos provenían de un mismo padre remoto. La *fratría* o confraternidad tenía un nombre parelelo en *pátrai, patriaí*.

definida por los historiadores ni por los filósofos y no vamos, claro está, a intentarlo ahora. Se trata, en rigor, de una Idea de sociedad distinta de la de tribu e incluso de la de «pueblo» —como jonios, eolios, dorios—, por un lado, y de la estrictamente nacional, por otro, forma de socialidad para la cual no existe aún término sociológico. La aserción que se arrastra inercialmente de libro en libro, desde que Vico la formuló con gracia, según la cual Homero habría creado esa conciencia unitaria de los helenos, es una inepcia, porque Homero supone precisamente que la convivencia ya socializada de los griegos —no importa ahora en qué preciso grado— preexistía a él. Ha hecho muy bien, recientemente, Schadewaldt en mostrarnos a un hombre llamado Homero que hacia 750 antes de Cristo viaja lo más naturalmente del mundo, como por su casa, por toda la Hélade, y concienzudo, como son ustedes los alemanes, se ha convertido en Agencia Cook y ha precisado los días y los medios de transporte que el poeta pudo emplear en sus múltiples viajes. De esta *Guía del viajero* por el mar Egeo resulta que esos viajes eran sumamente breves y fáciles (1). Es lo más probable que Homero recitase la cantilena prosódica de sus hexámetros en la fiesta panhelénica de Olimpia, donde los coros de doncellas entonaban canciones que repetían los distintos dialectos griegos. La convivencia social que se unifica merced a y en los poetas personales representa un estadio de relativa madurez en el proceso formativo de una nación o *paranación* (2). Lo que sí es cierto y normal es que esta «para-nacionalidad» helénica que constituía la materia humana de que estaba hecho todo hombre griego solo alcanza formal expresión cerca de dos siglos después de Homero y Hesiodo. Tales, el gran anticipador, tal vez un fenicio —hay cosas que las ve mejor un extranjero— propone ya la unificación política de Grecia. Era una utopía, muy de matemático, astrónomo, ingeniero y comerciante, es decir, de una mentalidad sin sentido histórico. Utopía siguió siendo y nunca pasó de serlo, pero en cada generación desde entonces se densifica esta socialización helénica merced a los comunes festivales religiosos a los certámenes deportivos y sobre todo al choque con el grande «Otro», con Persia. En fin, desde el siglo V la noción de una efectiva

(1) SCHADEWALD: *Hommer und sein Jahrhundert*— en *Das Neue Bild der Antiken*—, herausgegeben von Helmut Berbe. I, 51-90, 1942.

(2) Homero no tiene aún nombre para el conjunto de los griegos, pero hacia el 700 existe ya la clara noción de su copertenencia, que se manifiesta inmediatamente en la «lista de pueblos» de Hesiodo, genealógicamete referidos a Hellenos como padre común.

unidad helénica aparece formulada hacia 445 antes de Cristo por Herodoto, que la pone en boca de los atenienses, poco después de la batalla de Salamina (480 a. de C.) (1). Se comprende que fuera un hombre cuya infancia respira el fragor de la guerra con los persas, quien sintiese tan vivamente la unidad social de los griegos. La verdad es que fue el momento culminante de la sociedad Grecia. A él siguió la época de gran disensión entre las ciudades griegas, iniciada por la emulación, discordia y lucha feroz entre Atenas y Esparta a que adhieren las demás *Póleis*. Pronto veremos que un retroceso semejante se ha producido durante los últimos cien años en la socialización europea. No obstante, en el siglo IV los pensadores, como Isócrates, volverán a hablar, con formal carácter de programa político, de una unificación estatal de Grecia fundamentada en una comunidad existente ya entre los griegos que no reside simplemente en los atributos de Herodoto, sino en que los griegos poseen algo común que no tienen los otros pueblos. Esta comunidad exclusiva de los helenos se les presenta bajo los caracteres de un cierto tipo de ocupaciones peculiares, de instituciones, de usos *ejemplares* —el arte, la retórica, la filosofía, la música, la gimnástica, la técnica guerrera, los cultos religiosos superiores, como el de Delfos—; en suma, la «cultura», la *paideía*. Esta significaba un deliberado cultivo y refinamiento en el modo de ser hombre. La «cultura» es lo que el hombre añade a su *natura* (2). «El nombre de griegos no significa ya unidad de sangre *(génos)*, sino de calidad intelectual, de suerte que hoy se llaman griegos más bien los que participan de nuestra cultura que los provenientes de un común origen» (3). Esta idea en que efectivamente estaban muchos griegos hacia 394 —que

(1) Es sorprendente hallar que Herodoto define la unidad griega usando los términos más estrictos con que todavía hoy se define la Idea de Nación, a saber: unidad de sangre, de lengua, de religión, templos y edificios, de costumbres y la semejanza en el modo de pensar y de vivir. Esta precisión es estupefaciente y si redunda en el mayor honor para Herodoto denigra—con razón—a modernos y contemporáneos que no han sabido añadir nada a esa definición. Con la agravante de que esa serie de atributos vale *acaso* para la unidad helénica que Herodoto tenía a la vista, pero no sirve ni basta para definir la Nación. HERODOTO: *Historias*. Libro VIII, cap. CXLIV.

(1) Desde la escuela historicista alemana la palabra «cultura» degenera semánticamente, llegando a significar el modo de ser de un pueblo, cualquiera que sea ese modo. Conviene recordar que antes «cultura» significaba solo un modo único y *ejemplar* de humanidad.

(2) Todo esto va dicho por Isócrates en su *Panegírico*, haciendo constar que eso se debía a Atenas y que, por tanto, le era debida la hegemonía. *Panegírico*, 50.

es la fecha aproximada del «gran artículo editorial» en que Isócrates da el *do* de pecho de la retórica— merece ser valorada con alguna precisión. En primer lugar —nótese— manifiesta escasa fe e interés por la comunidad fundada en algo bastante reciente, en una «cultura» que ha sido elaborada durante el siglo anterior y ha madurado en el presente. Una vez más sorprendemos la peculiar actitud helénica ante el tiempo, que es una extraña preferencia y atención al presente. En segundo lugar, esa famosa «cultura» —para Isócrates, según muestran los párrafos precedentes a la frase citada, significa sobre todo «el arte de hablar bien», la divina Retórica— solo interesaba a ciertas minorías, todo lo relativamente numerosas que se quiera, pero que no eran el pueblo griego, las ciudades griegas, sino exclusivamente sus intelectuales activos y pasivos. Ahora bien, ni siquiera en Grecia han podido los intelectuales representar a su colectividad *en cuanto fuerzas históricas decisivas*. La intelectualidad es dondequiera mero poder excéntrico, excepcional y solo oblicuamente factor de la efectiva historia. Era, pues, utópico querer que los millones de helenos repartidos en diversísimas comarcas y en colectividades políticas con muy diverso grado de «aculturación» sintiesen aquella telaraña maravillosa de la Retórica y, en general, de las ciencias y las artes como un motivo o causa suficiente de unidad social. Para ellos, incluso para los ciudadanos de Atenas —no hablemos de la periferia «cultural» helénica—, esa «cultura» de que oían hablar no significaba más que una gracia nueva y bastante problemática de la tenue convivencia helénica; digamos, pues, una gloria más, pero incomparablemente menos sólida e intensa que Maratón y Salamina y el Olimpo de Dioses, las victorias en los juegos, en las panegirias olímpica, pítica, ítsmica y nemea, y las tradicionales instituciones ágora, gimnasio y ejército, que, sin embargo, no habían nunca sido suficientes para unir a los griegos en aquella especie de sociedad que nosotros llamamos «Nación» (1).

---

(1) Desde hace siglo y medio, como consecuencia de tres siglos de humanismo, los historiadores *tienden* a colocar los grupos intelectuales y artísticos demasiado en primer plano, lo que falsea la verdadera perspectiva de las fuerzas históricas. Solo los mayores historiadores—como, por ejemplo, Hegel, Mommsen, Eduard Meyer—no caen en este error de óptica. Los demás, y principalmente los alemanes, *intelectualizan*, *literatizan* y *artistizan* arbitrariamente la historia. Yo no digo, sin más, que los intelectuales seamos *la mouche du coche* de la historia, pero sí que, aun en las épocas de su mayor influencia, ha sido esta, en realidad, mucho menor *en cuanto influencia presente y directa* de lo que se ha imaginado después. Así frente al dogma, que muy pronto quedó establecido, según el cual habrían sido los *philosophes*

No interesa aquí perescrutar los motivos que impidieron a los griegos ser nunca una Nación. Porque no se trata solo de que la «nacionalidad» griega se quedase detenida en estadios inmaturos de su formación, sino que, en verdad, no existió nunca. Esto es lo que nos interesa ahora, porque nos prepara para admitir que probablemente no ha existido nunca la sociedad Nación más que en Europa y ello nos obliga a circunscribir bien la Idea de esta evitando que todos los gatos sociológicos resulten pardos por falta de luz.

Subrayemos, sin embargo, la dosis de similaridad en la estructura social del hombre griego y del hombre europeo, según lo que más arriba he dicho de este. También la socialidad del individuo helénico tiene dos estratos o dimensiones. Por una de esas es *polítes*, ciudadano de su ciudad, como el europeo de su nación. Por debajo de esta corre, como un flujo subterráneo, su conciencia de comunidad con todos

---

quienes causaron la Revolución francesa, el historiador Johannes von Müller escribía a d'Antraigues, un emigrado frenético, sustentador de aquella idea: «*Croyez-moi, je ne dis pas que ces mouches sur le timon de la voiture, qu'on appelait les beaux esprits de Paris, n'aient terriblement bourdonné*: *mais ce n'est pas eux qui ont renversé la voiture: le conducteur était endormi*!» BALDENSPERGER: *La mouvement des idées dans l'emigration*, vol, II, págs. 48.

La verdadera influencia histórica de los intelectuales es siempre distante de ellos y, estrictamente hablando, no es de ellos, sino de sus ideas. Pero las ideas de los intelectuales necesitan mucho tiempo para convertirse en «fuerza histórica», pues para ello tienen que llegar a dejar de ser propiamente «ideas» y convertirse en «lugares comunes», en uso, en «opinión pública». Es una de las causas que hacen al *tempo* en que la historia marcha, lento, tardígrado. Ya Homero citaba, como sabiduría muy antigua, que «los molinos de los dioses muelen muy despacio».

Las historias de Grecia hasta ahora escritas y, en general, los filólogos no han acertado todavía a situar a los filólogos, poetas y retóricos de Grecia en el lugar que les corresponde dentro del sistema dinámico de la vida griega. Cuando Wilamowitz-Moellendorf nos revela que su suegro Mommsen les proponía escribir la historia de Grecia al hilo de la historia de su filosofía, como él mismo había construído la historia romana al hilo de la historia de su derecho, nos quedamos de una pieza al averiguar que aquel genio de la historia era capaz de caer en semejante extravío. Por lo visto pagaba así tributo al vicio alemán de escamotear la historia trasmutándola en mera *Ideengeschichte*, es decir, de dinámica en abstracta cinemática.

Digo todo esto a propósito del valor *efectivo* que debe atribuirse al programa de unidad en la «cultura» enunciado por Isócrates. Por supuesto, él mismo en los últimos párrafos del propio *Panegírico*, dirá, como desolado, que no sirve de nada lo dicho por él si no toman el asunto en sus manos «los hombres de acción»—τοὺς μὲν πράττειν δυναμένους— y «se persuaden los unos a los otros» de su conveniencia (IV, 187-88).

los griegos, como los europeos se han sentido siempre de alguna manera pertenecientes a Europa. Pero esta semejanza es de un abstracto formalismo que nos sirve solo para obligarnos, si somos pensadores de casta, a precisar con todo rigor la radical diferencia entre ambas estructuras.

[LA DUALIDAD DEL HOMBRE GRIEGO]

El ateniense, por ejemplo, se siente ateniense y además heleno-griego, como el alemán se sabe alemán y además se sabe euroepo. Importa mucho para nuestro propósito —que es aclarar la Idea de Nación— que contrapongamos una a otra estas dos parejas de conceptos, Nación y Europa de un lado, Ciudad y Hélade-Grecia de otro. Veremos cómo se trata de realidades sustancialmente diferentes. Tengan un poco de paciencia; vamos despacio, porque quisiera que hiciésemos las cosas «concienzudamente». Tenemos que conquistar la Idea de Nación como los hebreos Jericó, dando vueltas en derredor de sus muros, vueltas cada vez más apretadas y, claro está, de cuando en cuando haciendo sonar las trompetas. Séneca decía: «Si alguien después de correr todo el día llega al fin de la tarde, ya es bastante.»

En primer lugar los términos de esa dualidad social son heterogéneos en uno y otro caso. En nosotros se trata de la pareja Nación y Europa, la cual no es una nación. Qué otra cosa sea, intentaré sugerirlo más adelante. Mas en el griego los dos términos son: Ciudad y Hélade. Pero en este caso lo que se pretende llamar Nación no es la Ciudad, sino precisamente el gran mundo social que forman todos los griegos. Ya *a limine* aparece, pues, la completa ausencia de paridad.

Grecia, Hélade, posee, en efecto, algunos atributos de los que integran la Idea de Nación: se entienden aproximadamente al hablar, adoran algunos dioses comunes y los particulares suelen ser entre sí homólogos, tienen la conciencia de un vago origen común, etc. Al emplear yo ahora expresiones atenuadas para esos principios de unidad social vividos por todos los griegos no pretendo hacer trampa y facilitarme la tarea, sino que creo ser esta y no otra la intensidad, la moderada intensidad de esos principios. Mas para mi interpretación sería preferible suponer lo contrario: que hablaban todos una lengua prácticamente idéntica, que creían en la misma religión, que su tradición genealógica era firme, precisa y unitaria.

Esto nos permitiría, sin reservas ni atenuaciones, afirmar que los griegos vivían, bajo los bloques dispersos de sus innumerables ciudades, cierta precisa y enérgica unidad. Pero esta unidad de lengua, religión y tradición genealógica es, como fuerza socializadora (creadora de sociedad), un *vis a tergo* y nada más. Ahora bien, lo característico de una unidad *a tergo* es que se está en ella como algo que va de suyo—lo mismo que hablaba en prosa el *bourgeois gentilhomme.* Así, a los griegos no les era cuestión su helenismo, quiero decir, no pretendían, querían o se ocupaban en serlo, no determinaba sus intenciones y proyectos ni siquiera moderaba lo más mínimo la lucha feroz y permanente entre sus ciudades, salvo en el caso extremo de una amenaza presente de los persas. Aun en este caso, notorias son las vacilaciones de unas y otras ciudades para sumarse a la cruzada contra el asiático y las traiciones frecuentes a la unidad helénica.

Se trata, pues, de la gran diferencia entre lo que el hombre es a su espalda y lo que es hacia delante de sí, lo que es como tradición y lo que es como empresa. Esto último consiste en todo aquello que tiene a la vista porque le es problema y proyecto, lo que le preocupa y le ocupa, lo que desea y moviliza sus energías, en suma, lo que quiere ser y siente que «tiene que ser». Si para entendernos usamos como instrumento ocasional la distinción aristotélica entre «materia» y «forma», yo diría que eso que queremos ser o sentimos tener que ser, eso que nos mueve a hacer y a padecer —por tanto, nuestro ser hacia adelante y a la vista— es la «forma», la cual informa efectivamente nuestra vida aprovechando lo que le conviene, como «materia», de cuanto somos *a tergo*. En este sentido no ofrece duda que la «forma» del hombre griego fue su ciudadanía, su ser-ateniense, ser-espartano, ser-tebano, y, en cambio, su conciencia de pertenecer al mundo helénico tenía meramente un carácter de habitualidad inercial.

Nos conviene, para dar mayor diafanidad a lo que sigue, formalizar esto en dos términos, diciendo: el hombre, como persona o como colectividad, es siempre una ecuación entre su ser *inercial* —receptivo, tradicional— y su *ser ágil*—emprendedor, afrontador de problemas (1).

---

(1) Empleo el término de «ser-ágil» en homenaje al genio enorme de Fichte, el primer pensador que define al hombre como siendo primaria y fundamentalmente *reine Agilität.* Sería, de todo el pasado, el filósofo más actual si no le estorbase su patetismo constante, ingenuo y predicante. En Fichte llega a madurez la grande idea de Leibniz, por tanto, la gran idea alemana de que la realidad, la sustancia no es forma, como creían los griegos—aun los

Pues bien, la vida ágil del griego se reducía a su ciudad. Era, pues —en este modo de la agilidad— *solo* ateniense o *solo* espartano o *solo* corintio. Su helenía quedaba a su espalda, inercialmente. Pero lo decisivo está en que una y otra cosa —su ciudadanía y su helenismo *a tergo*— no tenían nada que ver entre sí. Lo que con esto quiero decir resulta claro contraponiéndolo a nuestro modo occidental de vivir la nación.

También el inglés, el francés o el español —dejemos por un instante fuera de la consideración al alemán— son *a tergo* o inercial, tradicionalmente y como cosa que va de suyo y *en que* se está, se flota, se respira: inglés, francés o español. La nación les es —en este modo inercial— su lengua materna, su tradición religiosa y heroica, sus costumbres inveteradas, su modo peculiar de pensar, sentir y gozar. Pero lo característico de la Idea de Nación estriba en que todas esas formas de vida inerciales fueron desarrollándose y enriqueciéndose hasta constituir *un modo integral de ser hombre*. Ser inglés, francés o español quiere decir ser *íntegramente hombre* en el modo inglés, francés o español. Este modo afecta todas las dimensiones de lo humano —religión, poesía, arte, economía, política, amor, dolor, placer— las penetra, impregna y modifica. Ahora bien, como frente a esos modos particulares de ser hombre no hay un hombre absoluto, un hombre sin modo, cada europeo llegó a sentir que su modo «nacional» de humanidad *no era solo un arrastre inercial del pasado*, sino algo que debía ser en el futuro, que merecía ser. La *vis a tergo* de la tradicionalidad se tornó, a la vez, en ejemplaridad, por tanto, en *vis proiectiva*, en fuerza creadora de futuro, en ideal de vida hacia el porvenir. El inglés primero, luego el español y el francés descubrieron que no solo se encontraban —sin saber cómo ni por qué— siendo inglés, francés y español, sino que eso era lo mejor que se podía ser. Prueba la realidad de este sentir precisamente el diverso grado de radicalismo con que cada uno de ellos lo ha sentido o lo ha manifestado. Y no solo el diverso grado, sino también el diferente estilo con que dentro de sí y fuera de sí lo ha vivido. El inglés representa el caso extremo. Durante siglos ha creído con fe compacta,

---

que intentan superarse como Aristóteles, o como tras ellos creyeron los escolásticos—y han creído siempre los mediterráneos, sino que es *vis activa*. Ahora bien, que sea una realidad consistente en actividad, dice Leibniz, *arcus tensi illustrari potest*, puede representarse por un arco tenso hacia algo (*Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Berlín, 1880, IV, pág. 469). Por eso, desde mis veinte años la portada de mis libros españoles lleva un arquerito salvaje lanzando su flecha. Pertenezco a la tribu de los flecheros.

inquebrantable, de carbonero, que ser inglés era lo único que merecía la pena, humanamente, de ser en el mundo de los «hombres». Como *folie* admitía una excepción, mas, por decirlo así, en la quinta dimensión, de un ideal pretérito que no daba lugar a efectiva competencia o rivalidad, a saber: los griegos de Pericles. Salvo esto, el inglés *snobizaba* todas las demás castas del planeta, las despreciaba a rajatabla. Hombre actual era propiamente solo el inglés—los demás eran o degeneraciones o enquistamientos fetales del ente Hombre. Este desdén radical y macizo hacia sus hermanos de especie zoológica dejó en franquía la facultad de amar que todo ser humano posee, incluso, aunque tal vez en menos dosis que los demás, el inglés, y le permitió dedicar su enternecimiento al resto de la naturaleza, sobre todo a los animales. El cariño, con frecuencia amanerado, del inglés hacia las animálculas está hecho con el que ha ahorrado en el trato con los demás hombres. A fines del siglo XVIII, pero sobre todo en los albores del XIX, comenzó el inglés a sentir cierta inquietud de conciencia por este talante respecto a los otros pueblos y vino consigo mismo a un curioso acuerdo compensatorio del más estupendo estilo inglés; estilo que le permite cohonestar dentro de sí sus vicios, defectos y manías con los más severos e «idealistas» principios de la moral y la corrección. En efecto, se le ocurrió que podía ser feliz una vez más realizando, una vez más, un compromiso. Pensó que, dado su desdén hacia los demás tipos humanos y su amor a los animales, si se encontraba un hombre que fuese lo más próximo posible al animal, podría dedicarle su enternecimiento. Buscándole, se encontró con el negro (1).

Podríamos fácilmente sugerir en forma parecida cómo han vivido la conciencia de pertenecer a su nación el francés y el español, para limitarnos a estos tres casos en que la realidad Nación se ha dado con más intensidad y prontitud. El tema sería divertido, pero llevamos prisa. En cambio, lo dicho, entre bromas y veras, del inglés nos descubre que si la Idea de Nación contiene como uno de sus ingredientes esenciales —en verdad, el primordial— la creencia

---

(1) Un mecanismo parecido a esto que he dicho se me ocurre que puede ser el origen de la sorprendente ternura que el inglés, desdeñoso de los hombres, siente desde hace siglo y medio por el negro; y que se exhibe intempestiva y ridículamente en el libro tan reciente de Mr. Toynbee.

En el curso del Instituto de Humanidades dado por mí de noviembre de 1948 a marzo de 1949, sobre la ingente obra de Mr. Toynbee, me ocupo con alguna detención sobre esta «melanotaxis positiva» del autor. Este curso aparecerá pronto en forma de libro. [Es el libro antes mencionado e incluido en este tomo IX.]

en que se pertenece a una sociedad la cual ha creado un modo integral de ser hombre y que este modo, sea en absoluto, sea por ciertas razones parciales y relativas, es el mejor, quiere decirse que *toda* conciencia de nacionalidad supone otras nacionalidades en torno que se han ido formando a la par que la propia y *ccn las que convive en forma de permanente comparación*. Por este motivo dije antes que la Nación no puede ser nunca una sola, sino que su concepto implica una pluralidad de ellas. Ciertamente que las naciones europeas han cruzado innumerables veces sus espadas, pero mucho más importante es que sus «almas colectivas» (1), siglo tras siglo, se han ido afilando como espadas, las unas en las otras, que han coexistido en constante emulación, en perpetuo certamen agonal que les hacía «entrenarse» y perfeccionarse. La emulación continuada lleva a la frecuente mofa recíproca. Frente a nuestro modo de ser hombre, el de otro país nos parece en muchas cosas ridículo: «*jede Nation sppotet über die Andere und alle haben Recht*», dice Schopenhauer (2).

Nada parejo hubiera acontecido si la Nación consistiese solo, como el jonismo o dorismo o como el helenismo, en mera tradición e inercialidad. Como dije, no tenía sentido alguno para un griego de Atenas que se le propusiese ocuparse en ser jónico, como no tiene sentido que se nos invite a respirar. Por eso Jonia o Dórida o Hélade no es una Nación. ¿Cómo llamaríamos entonces a estas formas de convivencia que tienen de Nación solo el dorso, el común ser a la espalda? No existe término, a la vez, recibido y adecuado. Ustedes los alemanes las llamarían *Sätmme* o *Völkerschaften*. En efecto, la forma social de aquellas es la misma que posee lo que llamamos Schwaben, Franken, Alemannen, Niedersachsen, Thüringer. No creo que ningún Schwabe gaste una parte de sus energías, de su *agilidad*, esto es, *se ponga* a ser Schwabe como se pone a

---

(1) La realidad que se esconde tras la expresión «alma colectiva», de que se hace tan frecuente como irresponsable manejo, no es otra que el sistema de usos intelectuales y estimativos vigente en una sociedad. Ahora bien, todo lo que somos y hacemos *porque* se usa es un comportamiento mecánico. De donde se infiere que la colectividad es una realidad *sui generis* intermedia entre lo propiamente humano que es la vida personal y el proceso mecánico —con mecanismo físico o biológico—en que la naturaleza consiste. Pero esto trae consigo que la colectividad es constitutivamente «desalmada», es lo humano mecanizado, «mineralizado», naturalizado. Esta es la doctrina que expone mi libro *El hombre y la gente*. [En *Obras completas*, tomo VII.]

(2) «Toda nación se mofa de las demás y todas tienen razón.» (*Parerga*, I, 45. Reclam.) La nación que menos se ha burlado de las demás es Alemania; la cosa merece tenerse en cuenta para lo que diré más adelante.

jugar al *foot-ball* o a dirigir una fábrica de pianos en Stuttgart, ya que, sin necesidad de emplearlas, se encuentra siéndolo. Este tipo de sociedad que consiste en ser ya lo que es, que no tiene una dimensión hacia el futuro, por tanto, en perpetuo *fieri* y, por lo mismo, esencialmente problemática, esta pura inercialidad social es lo más contrario que cabe a la Nación. A mi juicio, debía para ello usarse como término estricto sociológico el vocablo «pueblo». En otro tiempo, aprovechando una palabra latina, se les llamaba «naciones». Así en Francia se hablaba de «las cuatro naciones»—franceses, picardos, normandos e ingleses (1). Esta lista nos muestra que en el siglo XIII ninguna «nación» era todavía lo que hoy entendemos cuando decimos Nación y además que algunas de aquellas no llegaron a serlo nunca. Picardos y normandos se quedaron en la misma figura de sociedad que Schwaben y Thüringer (2).

Aquí tenemos que rizar el rizo iniciando cuando oponía yo la Idea de Ciudad a la de Nación, diciendo que la Ciudad la hacen los individuos pero que en la Nación se nace. Ahora no hay peligro si ponemos este complejo carácter en su punto. Sin duda, se nace en la Nación y los individuos no la hacen un buen día, pero el caso es que, por otro lado, no hay Nación si además de nacer en ella no se preocupan de ella y la van, día por día, haciendo y perhaciendo. Claro que esta intervención de los individuos en la creación continua de su Nación comienza solo en un cierto estadio de su desarrollo, precisamente cuando deja de ser «pueblo». Aquella intervención es siempre solo uno de los factores que *hacen* la Nación. Junto a ella están todos los otros factores irracionales de la historia, los azares de toda índole, invasiones, guerras de conquista, enlaces dinásticos, etc. Por ello, en última instancia, deberíamos decir que la Ciudad la hacen los individuos —por eso es tan pobre su contenido—, pero que la Nación la hace la historia, por eso es de tanta suculencia. La historia, como realidad, es el precipitado que resulta de los enfrontes entre el Hombre, la Tradición y el Azar.

---

(1) La expresión tiene carácter oficial en la organización de la Universidad de París desde el siglo XIII.

(2) Platón, más cauteloso en el empleo de las palabras de lo que suele juzgarse, hablando del conjunto de los griegos los llama solo Ἑλληνικὸν γένος, el *Stamm* o *Volk*, la tribu o pueblo de los helenos, y pocas líneas después los califica de οἰκεῖοι, pariente, «gente de casa». (*República*, 469 C y 471 A.)

Preguntémonos ahora —ya que vamos rozando a la carrera los grandes temas que suscita el problema «Nación»— cuál es la condición primaria, *sine qua non*, que hace posible el engendro de esta compleja y sutil forma de sociedad, condición por faltar la cual no pudieron jonios ni dorios ni helenos crear nada parecido. Evidentemente, esa condición no puede estar en el momento tradicional y *a tergo* que es idéntico en la nación y en el pueblo. Hemos de buscarla en la diferente relación que en uno y otro caso tiene este momento con el otro momento, el de agilidad, el de proyecto vital. La diferencia consistía en que la creación de la Ciudad, *como tal*, no tiene nada que ver con la tradición «popular». La Ciudad es un artefacto jurídico y nada más. Todo lo otro que en ella hay, desde la religión hasta el comercio, preexistía en el «pueblo» y de sus arcanos continúa manando en el subsuelo de la Ciudad. No se me diga que los dioses griegos son formalmente dioses *de* la Ciudad. La verdad es que la Ciudad no los inventa ni descubre. Estaban ahí, en el «alma del pueblo», antes de que la Ciudad fuese fundada. Lo que pasa es que para el griego, como para los romanos, la Ciudad es una colectividad de hombres y dioses. La creación jurídica que es la Ciudad y hace de los individuos *polítai* hace también *polítai* a los dioses. Les proporciona un estatuto jurídico y les hace miembros supernos del cuerpo político. Por eso el derecho de las Ciudades tiene dos ramas: la sacral y la civil.

Mas en la Nación la energía, la agilidad de sus miembros no se preocupa solo del derecho y de la política exterior, de defender la Ciudad, de dominar otras Ciudades, sino que vive con entusiasmo el *modo integral de ser hombre*, que es el contenido de su Idea colectiva, se esfuerza por depurarlo y enriquecerlo; en suma, prolonga hacia el futuro, como ideal a realizar, la figura misma de su pasado, intentando su perfección, con lo cual la inercialidad de un pretérito se transmuta constantemente en meta y ejemplaridad para un porvenir. Solo hombres capaces de vivir en todo instante las dos dimensiones sustantivas del tiempo —pasado y futuro— son capaces de formar Naciones. El *polítes* vive en un perpetuo presente. Pasado y futuro se dan en él solo como muñones. La manía, tan notoria en griegos y romanos, de retrotraer y proyectar sobre un pasado muy remoto hechos históricos relativamente recientes se origina proba-

blemente en que apenas recuerdan más que lo próximo y sienten como una asfixia cronológica, por faltarles lejanía de pretérito, que procuran artificiosamente subsanar llenando su vacío pasado con lo que efectivamente membran. Que padecían esta atrofia de la «memoria colectiva» (1), que del pasado solo tenían un muñón, se puede demostrar incluso estadísticamente. Basta contar las páginas o párrafos que los grandes historiadores griegos —Tucídides, Polibio— dedican a los siglos verdaderamente antiguos de su pueblo y comparar la cifra con el resto de las páginas que suman sus libros. Son sus famosas «arquelogías», cuyo contenido es miserable y, sin embargo, representan un genial esfuerzo de estos autores. Para el griego, como para muchos pueblos primitivos, el verdadero pasado no pertenece al tiempo, no es histórico, sino que consiste en un pasado absoluto o irreal, la «edad del mito y la leyenda heroica». Mejor que nadie han sabido los humildes hotentotes denominar ese pasado mitológico: «es —dicen— un tiempo que está a la espalda del tiempo».

En cuanto al futuro, solo Atenas, y ello en hora más que tardía, va a proyectar un instante su figura colectiva sobre el porvenir. He dicho Atenas, pero *acaso* es un descuido verbal. Son unos cuantos atenienses, es sobre todo Pericles quien en su discurso funeral —una de las maravillas que ha segregado este planeta bohemio donde intentamos ser— nos presenta Atenas como un ideal de vida humana, como una ejemplaridad que merece la pena realizar, defender y propagar. En este punto excepcional la Ciudad toca la Idea de Nación como una esfera a *otra* esfera.

¿Por qué en Grecia una cosa así es solo excepcional y no actúa normalmente en el cuerpo colectivo ni forma parte de la Idea de Ciudad? ¿Qué tiene que pasar en los «pueblos» para que a un tiempo germine en ellos ese afán de sentirse cada uno ejemplar? Es preciso que desde una cierta fecha suficientemente matinal tengan a la vista la conciencia de que la vida no consiste en ser lo que ya se es por tradición, sino que se vean perteneciendo a una unidad mucho más amplia, que no es la suya y propia *a tergo*, a saber: el *gran espacio de una civilización anterior*. Esto fue para los pueblos europeos el Occidente romano. Podemos decir que, *desde luego*, al entrar en el área de este los nuevos pueblos germánicos y combinarse con los romanizados, se encontraron, como antes indiqué, teniendo que llevar

(1) Otro término imprescindible pero que es preciso convertir de mera expresión vagarosa en estricto concepto.

una doble vida, la suya tradicional y la romana ejemplar. Esta era la vida «como es debido». La civilización romana aparecía como «un modo integral de ser hombre» ya consagrado y sublimado. Si alguna vez en la historia se ha dado anticipadamente una ejemplaridad, fue en este caso (1). La historia medieval ha sido la historia de los ejercicios gimnásticos que unos hombres de alma adolescente tuvieron que hacer para no ser solo inercial, tradicionalmente, sino aprender a ser ejemplarmente. De aquí que el contenido «material» de la tradición de cada pueblo, *informado* por el imperativo de ejemplaridad y ciertos cuadros normativos romanos de que estaba impregnado el solar donde vivían, diese como fruto un tipo de sociedad cuya Idea incluía, a la vez, ser tradición y ser empresa. Esto es la Nación.

Cuando los pueblos helénicos ingresaron en el área del mar Egeo no encontraron allí depositada una civilización. Encontraron todo lo contrario: una maraña vegetativa de influjos procedentes de los pueblos que allí residían, más los influjos oriundos de muy diversas civilizaciones: babilónica, hurrita, mitari, hitita, egipcia, cretense, fenicia, etc. Así como los pueblos europeos quedaron desde el primer momento orientados, los helénicos quedaron para siempre desorientados, con lo cual no hacemos sino encarecer el prodigio de sus creaciones.

No pudiendo colocar la civilización helénica en el cajón que su doctrina ha fabricado para las civilizaciones originales, míster Toynbee se ve obligado a alojarla en el otro—el de las civilizaciones filiales, nacidas en el ámbito de una civilización precedente. Esto le lleva a decir que así como los pueblos europeos se encontraron en el espacio de la civilización «helénica», los helenos tenían que haberse encontrado en el área de otra civilización en pleno desarrollo. Impávidamente decreta que esa civilización de que procede la helénica es la cretense (2). Porque es cierto que cada día se comprueba

---

(1) Por supuesto, este «modo integral de ser hombre» tal y como aparecía ante los pueblos novísimos era puramente esquemático y abstruso, como antes he dicho. Pero este esquematismo y abstrusidad no eran percibidos por ellos.

(2) Aunque el gigantesco esfuerzo de Mr. Toynbee merece todo encomio, no puedo dejar de confesar que, como pensador histórico, me parece el mariscal de campo de la arbitrariedad. Ya el menudo hecho de que llame «helénica» a la civilización grecorromana, como si Roma fuese mero apendículo o superádito de Grecia, es un buen ejemplo, aunque en este caso no pase de ser capricho verbal. Por muy estudiante y profesor de Oxford y por muy yerno de Mr. Murray, el Néstor de los helenistas ingleses, que haya sido, es ilícita semejante frivolidad denominativa. Y conste que al tomar este hecho

el origen prehelénico de instituciones que antes nos parecían de la más pura originalidad griega y que una buena parte de esas cosas recibidas son o pueden ser cretenses. Mas, por un lado, el asunto de «orígenes» cretenses en el subsuelo de la civilización helénica es simple función de un avance general en el conocimiento de las civilizaciones próximo-orientales, que ha modificado por completo nuestra perspectiva de lo acaecido desde el año 3000 antes de Cristo en toda el área egea. Ahora sabemos que ya sumerios y acadios pusieron el pie en la península balcánica y tras ellos varios de los grandes pueblos que crearon Estados en el Asia Anterior. Por otro lado, trae esto consigo que la «civilización cretense», cuya violenta y no poco caprichosa reconstrucción anduvo tan de moda hace cincuenta años, comienza a desdibujarse, disolviéndose, a su vez, muchos de sus elementos en meras influencias de esas otras civilizaciones asiáticas más antiguas o contemporáneas de la Minoica (1). No es suficiente para convencernos de que lo helénico procede de lo cretense referirnos cosas como que en las fiestas de Delos las mozas bailaban la «danza de la grulla». Ni siquiera es seguro que esta danza fuese inventada por los súbditos del Minotauro.

No vale, pues, confundir las cosas y aplastar las diferencias históricas con el rulo de un preconcepto simplista. Porque lo histórico consiste precisamente en diferencias y las semejanzas, aun las bien fundadas, son meras abstracciones que nos sirven de instrumento mental, de cuadrícula para ver a su través la indócil singularidad que es siempre la historia. La situación de los pueblos europeos al nacer dentro de un ámbito donde pervivía, bien que anémica, moribunda, una portentosa civilización es un caso único en todo el panorama de la historia universal tal y como hoy se nos presenta este. Por eso el resultado —las naciones *sensu stricto*— fue también único.

---

por su lado meramente léxico lo tomo por su lado mejor. Porque tras él se esconde el error fundamental de su doctrina histórica, que es su concepto mismo de lo que es una «civilización».

(1) La furia de aquella moda, al fin de la otra guerra, coincide con el momento en que Gustavo Glotz entra de lleno en el trabajo y por eso cae en el mismo desliz, del que no ha logrado evadirse. Por ello, su *Historie de Gréce.—Des Origines aux Guerres Médiques* (1938) nació ya anticuada. No es degutible la afirmación con que termina el capítulo dedicado a la invasión dórica y la dispersión de los aqueos: «*La civilisation égéenne n'est plus mais elle pourra se survivre, par un enfantement posthume, dans la civilisation helléniqueȣ*, pág. 111.

En tiempos de Luis XIV, Vestris, el maestro de baile versallesco, solía decir: «No se sabe toda la filosofía que encierra un *minuet.*» Tenía gran razón y están en un error los que piensan que la filosofía está normalmente en las cátedras de filosofía. Lejos de esto, las cátedras de filosofía suelen ser un escenario macabro donde se exhibe ante la nueva generación la momia lamentable de la filosofía. Si, de pronto, en las asténicas Universidades actuales se hiciese de verdad filosofía, estas caducas instituciones estallarían inmediatamente por una desintegración similar a la atómica. Pero voy ahora tan solo a hacer notar todo lo que hemos sacado —aun yendo, como vamos, al galope— del *minuet* que es el «espíritu de nacionalidad» y que Toynbee pretende simplificar definiéndolo a bocajarro como un «agrio fermento del nuevo vino democrático en los viejos odres del tribalismo..., espíritu que hace a la gente sentir, actuar y pensar con respecto a lo que es parte de una sociedad como si fuese el todo de esa sociedad». Estamos demasiado hartos de «pistolerismo» político, para que podamos aguantar el «pistolerismo» intelectual. No he necesitado retroceder a la Idea de Tribu para aclarar un poco la Idea de Nación. Ha bastado con dibujar someramente el perfil de esta en contraste con la Idea de Pueblo y la Idea de Ciudad, que son formas de sociedad intermediarias entre la Tribu y la Nación. Si una Nación no es, sin más ni más, un Pueblo, menos puede ser una Tribu. No hay menor incongruencia en lo segundo que dice. La Nación, claro está, se ha sentido a sí misma como un todo. Pero esto acontece con cualquier sociedad: con la familia, la parentela o clan o *Sippe*, el barrio, la villa, la comarca, la región, el Estado. Mas sentirse como un todo no excluye que, a la vez, sienta ese su todo como parte de otro más amplio. La socialidad (1) se da siempre estratificada. Cada estrato consiste en un determinado nivel de convivencia y este nivel depende de la densidad que esa convivencia tenga (2). La fórmula de míster Toynbee, si la entendiésemos en serio, significaría que la Nación implica una efectiva secesión del todo «Civilización Occidental», algo así como el tentáculo del pulpo

(1) Llamo *socialidad* a la función vital que es sentirse el individuo formando parte de una sociedad.

(2) No es aquí oportuno precisar los factores que determinan la «ecuación de densidad» correspondiente a cada forma de convivencia.

que, al llenarse de semen, se estrangula y se separa del torso y flota por su cuenta en las aguas esperando que una hembra se lo ingurgite (1).

Más arbitrario, si cabe, es suponer, somo hace míster Toynbee, que «el espíritu de nacionalidad» surge cuando llegan los odres nuevos de la democracia. Ya vimos que fue en la primera mitad del siglo XVII cuando en España y Francia *cuaja* el «sentimiento» de Nación, pero su presencia se hace notar desde el primer tercio del XVI. Inglaterra se había adelantado, cuando menos, un siglo. Italia y Alemania —por razones entre sí diversas— van más retrasadas. En el continente va proal España. Es entre los grandes países de tierra firme el primero que llega a constituirse en Estado nacional unitario. Me parece un error de los historiadores el hábito de atribuir la precedencia cronológica a Francia, fundándose en que Luis XI lograse reunir bajo su *suzeraineté* todo el país. La *suzeraineté* no es aún «soberanía». Francia sigue articulada feudalmente y bajo esta articulación palpita todavía la pluralidad diferencial de «naciones», de *Stämme* y «países». Jurídicamente —en el sentido de derecho medieval— las competencias vienen a unirse en una mano, pero a esta unidad jurídica no responde aún la unidad nacional. Bretaña y

(1) Prefiramos favorecer a Mr. Toynbee no tomando en serio esas palabras suyas, sino más bien como una gracia que ha querido permitirse, como una de esas salidas que los ingleses llaman *humour*. Este *humour* inglés es desde hace, por lo menos, un par de generaciones muy distinto del de Swift o Sterne, que era soberano. Hoy es una pretensión de ingeniosidad puesta al alcance de todas las fortunas intelectuales y que, en efecto, casi todos los británicos ejercitan cotidianamente. También los escritores, pero en estos es cosa más grave porque casi siempre consiste en una formal frovolidad de idea, falsa de contenido e impertinente de intención. Así en este Mr. Toynbee. Suele escribir páginas y páginas con seriedad de farmacéutico, pero de pronto lo vemos con sorpresa hacer una pirueta, echar los pies por alto y depositar sobre el blanco papel algo así como una «frase». Estas salidas de *humour*, estas cabriolas intempestivas representan en Mr. Toynbee, que no es un escritor, el *Ersatz* de lo que en un auténtico escritor llamamos estilo. La frecuencia de la frivolidad en el escritor inglés no puede originarse en deficiencias individuales. Yo creo que si se precisa el papel que ha tenido el escritor inglés dentro de su nación, a diferencia del que ha cabido a los escritores continentales, se hallará una explicación bastante persuasiva. Recuérdese que Inglaterra, como cuerpo colectivo, no ha prestado nunca atención a sus escritores (lo cual no significa que algunas veces no hayan influido hondamente, *aunque de modo oblicuo*, en su política, como aconteció con el «radicalismo» de Bentham, James Mill, etc.). Tal vez ha sido esto un gran acierto de la nación inglesa, pero es incuestionable que trajo consecuencias muy curiosas sobre el modo de ser de sus escritores.

Provenza, el *Bourbonnais* y Orleáns y Navarra siguen viviendo por su cuenta. La Borgoña y el Franco Condado y el Artois quedan fuera de Francia, como regiones del Sacro Romano Imperio. Las inquietudes y movimientos interiores constantes durante los seis reinados siguientes manifiestan de sobra la insuficiente madurez de Francia como Estado nacional; es decir, como nación en el pleno desarrollo de la forma «sociedad». Luis XI había expresado su ideal de reunir toda Francia bajo un solo *corpus juris*. Pero era solo un ideal y fue menester siglo y cuarto más para que Enrique IV pudiera decir a los habitantes de Bugey, que acababa de integrar en la corona por el tratado de paz con Carlos-Enmanuel de Saboya (1601): *Il était «raisonnable» que, «puisque» vous parlez naturellement le francais, vous fussiez sujets au roi de France. Je veux bien que la langue espagnole demeure a l'Espagne, l'allemande a l'Allemagne, mais la francoise doit estre a moi.* Estas palabras del navarro son ya la expresión saturada y hasta doctrinal de la plenaria Idea de Nación, puesto que *fundamentan* el derecho a la unidad de soberanía en la *razón* de que existe una unidad de formas de vida —de usos— simbolizada en la unidad de lenguas. Ellas testifican que llegaba Francia al último estadio en el desarrollo de su nacionalidad en que una nación necesita sentirse como Estado «independiente», «soberano». Pero todavía continuaron, bien que en forma residual, los desasosiegos del particularismo que se había concertado en la Liga y cuya última manifestación fue la conspiración de Cinq-Mars con Soissons, Bouillon y Orleáns a su espalda (1642).

En España, por estas mismas fechas, rebrota inesperadamente el particularismo de Cataluña (la guerra de Portugal no cuenta para el caso, porque nunca estuvo unida nacionalmente a Castilla). Pero esta sacudida vagamente secesionista, sobre originarse en una intriga de Richelieu, no debe ocultar el hecho de la impresión que desde 1550 produjo España a los demás pueblos europeos; la impresión extraña de algo que antes no se conocía (porque Inglaterra vivía lejos y aparte), la de un país grande —grande para las dimensiones de aquella fauna histórica— que, de pronto, se había convertido en un bloque, en una figura histórica inaditamente compacta. Era la Nación con todos sus atributos. A ella sigue pronto Francia y por eso, todavía, cuando en 1816 Guillermo de Humboldt, que es uno de los primeros alemanes en ver clara la política *nacional*, es decir, la *Nación* como Estado, piensa en su país y quisiera que fuese un Estado nacional, pero reconoce que no está aún, en su real y referida evolución, maduro para ser una unidad compacta de ese tipo y tiene

que buscar el logro de su anhelado Estado nacional en forma de Liga de Estados —*Staatsverein*— y no, dice, «como España y Francia», que se han fundido en una *Masse—die in eine Masse zusammengeschmolzen sind.* Ni siquiera propone la figura intermedia entre Estado unitario y Liga de Estados, que es la Confederación (1). Hipersensible y pulcrísimo pensador —del mismo linaje intelectual que Dilthey, es decir, de *los pensadores que piensan sin prisa de llegar a fórmulas*—, se da cuenta de lo esencial con respecto a la situación de Alemania, a saber: que era el pueblo de evolución retardada. Sería tonto querer explicar este retraso en pocas palabras y por pocas causas, pero hay dos que son claras: no haber sido romanizada; la guerra de los Treinta Años, que hace a Alemania, en todos los órdenes, perder un siglo. Llega, pues, tarde a la hora de su plena nacionalización, cuando la actuación en el espacio europeo es ya muy difícil. Por ejemplo, no caben conquistas —guerreras o dinásticas— porque las otras naciones tienen ya consolidada, dura su forma, y habiéndose hecho la vida más «mundial», todo el resto del mundo se opone al conquistador. (Por eso Napoleón no fue un Carlomagno.) Es un caso, en alguna dimensión, parecido al de Italia. No se había sentido Nación pero, en virtud del factor imitativo, a mediados del siglo XIX se pone a remedar la forma de vida colectiva que tan clara y lúcidamente se había acusado en Inglaterra, España, Francia y Suiza. Permítaseme decir que yo sospecho también algo de imitatividad en la actitud alemana en torno a la Idea de Nación desde fines del siglo XVIII. Véanse las extraordinarias citas que Meinecke hace de Lessing, Schiller y Herder y dígaseme si no revelan un bizquear de estos hombres hacia los otros países de figura externa nacional más formada y madura. Porque lo curioso es que al no ver en Alemania esa figura *¡creen que no es una nación!* (2). La descentralización política

(1) Sobre todo esto véase el famoso y magistral libro de Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, Berlín, 7.ª edición revisada, 1928, págs. 201-202. Más adelante reproduzco el trozo porque es extraordinario. Como el libro de Meinecke es un guía insuperable, por sus datos a la vez abundantes y selectísimos, para seguir el proceso formativo de la conciencia nacional alemana en su última fase, me servirá de hilo conductor en torno al cual enrollo mis propios juicios, que son muy diferentes a los de Meinecke. Si se quiere ver en ello una crítica de su gran libro téngase presente que a veces la crítica es la forma más auténtica del homenaje. Los libros de Meinecke—no tengo del autor conocimiento personal—me han enseñado demasiadas cosas para que no haga constar esta salvedad.

(2) Digo que es bizquear porque es mirar, a la vez, a sí mismo y a los otros (pág. 30 del libro citado).

y social de Alemania era para ellos como los árboles que no dejan ver el bosque. De aquí que tanto el *risorgimiento* italiano como el movimiento alemán de 1850 a 1870, si se los compara con el proceso nacionalizador de las otras naciones más viejas, tienen cierto aire de deliberado mimetismo. Italianos y alemanes nos parecen, en cualquier modo, como gentes que parten a fundar una Nación, merced al modelo que las ya logradas habían constituido. Nadie se me enoje si digo que al leer con devoción la historia de ambos países durante aquel tiempo recuerda uno involuntariamente al personaje de un drama histórico, cuya trama acontece en 1620, que al terminar el primer acto grita: «¡Partamos para la guerra de los Treinta Años!»

Pero la profundidad del hombre alemán se advierte en que aun hallándose movilizado en esta aspiración de origen mimético y querer no solo ser una Nación, sino serlo *como* lo eran las otras, hasta 1870 ha estado lleno de dudas y vacilaciones y ha hecho dentro de su cabeza múltiples ensayos para cohonestar aquel deseo con el aspecto que a su mirada insobornable ofrecía la realidad alemana, y aun con *admirables anticipaciones sobre el remoto futuro del hecho Nacionalidad*. Estas dos cosas: el constitutivo retraso de Alemania en el proceso de su nacionalización y la genial videncia con que sus pensadores y algunos de sus políticos, aun anhelando patrióticamente que su país llegase, como los demás, a ser un Estado nacional, no consideran esto como lo último en la historia, sino que, a su vez, hay algo más allá de la Nación que en su hora presentará sus reclamaciones; estas dos cosas son, sobre todo la última, lo que Meinecke no percibe en su primera grande obra e impide que a su exposición de las ideas alemanas sobre la nacionalidad entre 1790 y 1870 falte la grandiosa y patética perspectiva que en la realidad manifiesta. ¡Es espléndido como espectáculo intelectual y moral!

Pero este magnífico espectáculo se inicia en Alemania coincidiendo cronológicamente con el advenimiento de la idea democrática en toda Europa. Ahora bien, míster Toynbee —según recordarán— definía el «espíritu de Nacionalidad» diciendo que era como un *cocktail* de tribalismo y democracia. Ya hemos visto lo que hay de absurdo en esta sentencia emitida por nuestro mandarín de Oxford. La conciencia de Nacionalidad no tiene nada especial que ver con el tribalismo (1) y además es de mucha mayor antigüedad

(1) En este breve estudio solo nos urge mostrar que Mr. Toynbee anda lejos del buen sentido cuando hace intervenir, en la definición de la Nacionalidad, el tribalismo. Esto es lo que someramente he procurado hacer en lo

que la invención de la democracia. No cabe, pues, identificar a esta como madre de la Nacionalidad, y la denomino así presumiendo que en aquella cohabitación se atribuye al tribalismo la tarea masculina. Lo que sí aconteció al llegar la democracia, por tanto, en los comienzos del siglo XIX, es que con ella comenzaron los pueblos de Occidente a caer en el deletéreo poder de los demagogos —sean de izquierda o de derecha—, y como la única táctica de estos irresponsables personajes es extremarlo todo para poder alcoholizar a las masas, la conciencia de Nacionalidad, que llevaba ya dos siglos de tranquila, pacífica vida, se convirtió en programa político. Ahora bien, los programas políticos no están nunca fabricados con auténticas ideas, sino que se componen solo de *-ismos*, y, viceversa, cuando algo se empina hasta un *-ismo* quiere decirse que no es ya una cosa auténtica, sino que se ha convertido y degradado en «programa». De esta suerte, la conciencia nacional se transformó —yo diría se emborrachó— en forma de nacional*ismo*.

Este *-ismo*, como todos los *-ismos*, ha sido catastrófico. Los *-ismos* son los dogales de seda con que tanto los pensadores como los pueblos suelen estrangularse. Sobre todo cuando, como en el caso del nacionalismo, se ha llegado, merced a la intervención de hiperdemagogos, a hacer de él un hipernacionalismo. Esta progresión era inevitable. Es un conocido espectáculo de taberna. Como la demagogia, dije, es alcoholización de las masas, sabido es que los alcoholizados necesitan cada vez un más fuerte alcohol.

---

precedente. Pero en otra ocasión mostraré además el origen de este error en el ilustre isleño. Mr. Toynbee anda muy escaso de luces filosóficas y todo lo que en este orden hace en su libro es agarrarse, con una ingenuidad de escolar adolescente, a dos libros que, por lo visto, le representan la cima de la reflexión filosófica; uno es la obra del general Smuts, *Holism and Evolution*. No sabíamos que jamás un general hubiera compuesto ningún *purana* filosófico que mereciese la pena. Creíamos que los generales carecen en general de ideas generales. Otro es la famosa obra de Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*. Como todo lo que nos ha legado este maravilloso pensador, este libro merece nuestra mejor atención. Pero es sorprendente que no se le ha sometido a una crítica enérgica y completa que ponga en su punto el valor de su doctrina. Produce la impresión de estar compuesto en dos etapas muy distantes, separadas por largos años, en que la enfermedad no dejó trabajar a Bergson. Esto hace que sus dos partes sean tan distantes en calidad de pensamiento y hasta en quilates de valor estilístico. La segunda está llena con todos los lugares comunes de un moralismo «muy siglo XVIII», que es el que seguía manando en los editoriales periodísticos de la *Troisième République*. Bergson habla, en esta segunda parte, de los «Derechos del hombre».

Las guerras de los últimos siglos fueron guerras dinásticas y no guerras entre las naciones. Es la Revolución francesa quien, con su idea de la *nación en armas*, inició las guerras propiamente nacionalistas en que un pueblo de Europa pretendía someter, más o menos, a los otros. Pero esto no fue nunca posible. ¿Por qué?

[EL EQUILIBRIO EUROPEO]

He dicho que una sociedad es la convivencia de individuos humanos bajo un sistema de usos. Los usos son una permanente presión que el individuo siente sobre sí y que viene de esa entidad impersonal, irresponsable y automática que es la colectividad en medio de la cual vive. El sujeto de los usos no es nadie, mejor dicho, es Nadie, es lo que solemos llamar *la Gente*. De aquí que el libro donde expongo mi doctrina de la sociedad se titule *El hombre y la gente* (1). Un ejemplo de uso y, por tanto, de mecánica presión social sobre el individuo es la lengua. Si un individuo determinado habla con la mujer que ama, este comportamiento humano es interindividual. Mas precisamente una relación como esta, que solo puede acontecer entre un individuo determinado y exclusivo con otro individuo exclusivo y determinado, solo es posible normalmente si estos pueden conversar. Para lograr entenderse, para unir sus almas sus intimidades, sus soledades —pues esto es el amor: el ensayo de canjear dos soledades— son, *a la fuerza*, consignados a algún lenguaje. Pero este lenguaje ni proviene ni depende de ninguno de ellos en cuanto tales determinados individuos. El lenguaje *está ahí*, fuera de ellos, en el *ahí* que es la colectividad, que es la gente. De esta viene sobre ambos individuos una presión consistente en sentirse forzados a aceptar la gramática y el vocabulario de aquella lengua. Ahora bien, las palabras y las formas sintácticas no son sino usos de la sociedad, usos verbales.

Pero tomemos otro ejemplo de uso, muy diferente. Si cualquiera de ustedes, por motivos puramente individuales, quiere atravesar la calle en una ciudad populosa, el guardia de tránsito se lo impide. Pero este acto del guardia de tránsito no procede de él en cuanto individuo. Personalmente no tiene interés alguno en que no atraviesen la calle. Ni él con ustedes ni ustedes con él se encuentran en ninguna relación interindividual. El es indeterminado instrumento

(1) [*Obras completas*, tomo VII.]

u órgano de un *poder* que se halla tras él—el *poder público*. Pero este *poder público*, servido por órganos ejecutivos, que se suelen llamar Estado, no es sino la intervención activa, enérgica, incluso corporalmente enérgica de la «opinión *pública*». Si no hubiese opinión pública no habría poder público y, menos aún, Estado. Cuando aquella intervención enérgica sobre el individuo no procede, en última instancia, de la «opinión pública» se trata de un fenómeno anormal, todo lo frecuente que se quiera pero siempre mucho menos que la auténtica normalidad. La anomalía estriba en que, faltando transitoriamente «opinión pública», no hay propiamente «poder público», sino solo *poderes* de grupos particulares, fundados en la opinión de este o aquel grupo. Estos poderes particulares se hallan en lucha declarada o latente porque las opiniones en que se fundan discrepan gravemente. Es la situación de una colectividad o sociedad que se llama «guerra civil»—sea esta cruenta o blanca. Pero, repito, lo normal es que exista una «opinión pública», la cual suscita automáticamente en la sociedad el fenómeno del «poder público». Es indiferente que este sea ejercido o por órganos especiales preestablecidos y permanentes, que son los que, *sensu stricto*, suelen llamarse, con cierta dosis de error, Estado. A mi juicio, esta noción habitual del Estado no se adapta a las innumerables formas que el *poder público* toma para ejercerse.

Ahora bien, es incuestionable que todos los pueblos de Occidente han vivido siempre sumergidos en un ámbito —Europa— donde existió siempre una opinión pública europea. Y si esta existía no podía menos de existir también un poder público europeo que sin cesar ha ejercitado su presión sobre cada pueblo. En este sentido, que es el auténtico y rigoroso, *una cierta forma de Estado europeo ha existido siempre* y no hay pueblo que no haya sentido su presión, a veces terrible. Solo que ese Estado supernacional o ultranacional ha tenido figuras muy distintas de las que ha adoptado el Estado nacional. Pero conste que este, si lo contemplamos en su desarrollo desde la Edad Media, también se ha manifestado, a su vez, con fisonomías muy diferentes y, a veces, difíciles de identificar (1). Mas la figura que ha tenido el Estado europeo, siempre con más o menos vigor existente, no es tan fácil de percibir como un rey o el presidente de una República. Su figura es puramente dinámica. Los

---

(1) Un ejemplo conmovedor es la pesquisa casi angustiada con que hombres como G. von Below buscan en la alta Edad Media alemana «algo así como» un Estado. Véase su *Der deutsche Staat des Mittelalters*, I, 1914.

griegos, ya dijimos, fueron incapaces de ver todo Estado que no fuese el visible y tangible del Estado-Ciudad.

En la *Política* de Aristóteles no hay visión de hechos políticos tan enormes como las grandes monarquías macedónica o persa. Es siempre la *pólis*, monárquica o no, quien está a la vista. Los enormes conglomerados sociales que, en comparación con ella, representan aquellas grandes naciones rebosan el campo visual del mismo Aristóteles. Pero la cosa es en él aún comprensible. Macedonia bajo Filipo y Alejandro era todavía en su tiempo una aventura —de aquí el hecho sorprendente de que habiendo Aristóteles sido maestro de Alejandro y vivido en la corte, nada de esto transparezca jamás en su obra. Pero Polibio viene cuando ya han durado siglo y medio los Diádocos y él va precisamente a relatar su historia. Sin embargo, tampoco aparece la definición de estos Estados en la teoría política del siglo II antes de Cristo. Lo cual hace pensar que se había cerrado ya la mente griega a nuevos hechos y era incapaz de reaccionar ante ellos con nuevas nociones, sino que se va a quedar para siempre girando en la órbita de los viejos conceptos, prisionera de ellos. Polibio, sin embargo, hace un genial esfuerzo para entender el nuevo y gigantesco hecho romano. Pero le era facilitada la comprensión porque Roma era una *pólis*, *urbs;* de aquí que descubre lo peculiar de ella como *pólis* —su constitución y su *éthos* o virtudes—, pero no el ingente organismo que sobre la *ecumene* había creado, y que iba a ser el Imperio.

Sería recaer en la limitación antigua no descubrir unidad de poder público más que donde este ha tomado máscaras ya conocidas y como solidificadas de Estado; esto es, en las naciones particulares de Europa. Niego rotundamente que el poder público decisivo actuante en cada una de ellas consista exclusivamente en un poder público interior o nacional. Conviene caer de una vez en la cuenta de que desde hace muchos siglos —y con conciencia de ello desde hace cuatro— viven todos los pueblos de Europa sometidos a un poder público que por su misma pureza dinámica no tolera otra denominación que la extraída de la ciencia mecánica: el «equilibrio europeo» o *balance of Power*.

Ese es el auténtico gobierno de Europa que regula en su vuelo por la historia al enjambre de pueblos, solícitos y pugnaces como abejas, escapados a las ruinas del mundo antiguo. La unidad de Europa no es una fantasía, sino que es la realidad misma, y la fantasía es precisamente lo otro: la creencia de que Francia, Alemania, Italia o España son realidades sustantivas, por tanto, completas e independientes.

Se comprende, sin embargo, que no todo el mundo perciba con evidencia la realidad de Europa, porque Europa no es una «cosa», sino un equilibrio. Ya en el siglo XVIII el historiador Robertson llamó al equilibrio europeo *the greatest secret of modern politics*.

¡Secreto grande y paradoja, sin duda! Porque el equilibrio o balanza de poderes es una realidad que consiste esencialmente en la existencia de una pluralidad. Si esta pluralidad se pierde, aquella unidad dinámica se desvanecería. Europa es, en efecto, enjambre: muchas abejas y un solo vuelo.

Este carácter unitario de la magnífica pluralidad europea es lo que yo llamaría la buena homogeneidad, la que es fecunda y deseable, la que hacía ya decir a Montesquieu: *L'Europe n'est qu'une nation composée de plusieurs* (1), y a Balzac, más románticamente, le hacía hablar de la *grande famille continentale, dont tous les efforts tedent a je ne sais quel mystère de civilisation* (2).

Si miramos, pues, las naciones —digamos, al trasluz— descubrimos en ellas la sociedad europea como en el papel la filigrana. Habrá quien no logre verla. ¿De dónde viene esta ceguera? No es accidental y no limita su privación a este caso, sino que la sorprendemos aplicada a todas las dimensiones de la historia; más aún, es congénita al ejercicio mismo de la inteligencia; esta reacciona ante una realidad cuando un esquema, lo que solemos llamar una «idea» o concepto; la idea queda encapsulada en un nombre. La mayor parte de nuestros compañeros de especie, cuando tienen el nombre de algo, con su idea inclusa, se vuelven incapaces de ver ya este algo, es decir, la realidad que nombran e idean. Nombre e idea se interponen entre las cosas y nosotros como una pantalla opaca. Es curioso que las ideas, hechas para facilitarnos la clara percepción de las realidades, sirven a muchos hombres para todo lo contrario: para espantar las realidades, para defenderse de su visión adecuada. Van como sonámbulos por la vida, reclusos dentro del dermato-esqueleto de sus ideas, de sus «lugares comunes». Por eso urge que nos adiestremos en una nueva óptica la cual nos deja ver, al *través* de los nombres y las fórmulas que hasta ahora pretendían acotar y representar las diversas realidades integrantes de lo colectivo humano, el cuerpo efectivo, auténtico de esas realidades.

---

(1) *Monarchie universelle: deux opuscules*. 1891, pág. 36.

(2) *Oeuvres complètes* (Calmann-Levy). Vol. XXII, pág. 248. [Los cinco párrafos antecedentes reiteran un fragmento del «Prólogo para franceses» de *La rebelión de las masas*.]

Muy especialmente acontece esto con las realidades que son el Derecho, y entre ellas, aún más especialmente, con el Estado. Necesitamos aprender a no imaginar que la realidad *derecho* consiste solo en lo que las prescripciones debidamente sancionadas enuncian. Y esto tanto cuando hablamos del Derecho en conjunto como cuando nos referimos a una institución determinada. La realidad *derecho* no termina en lo que esas prescripciones formulan. Su cuerpo efectivo continúa más allá y a veces no se puede, sin caer en falsificadora abstracción, seccionar todo un lado de la vida colectiva. Tenía razón que le sobraba Savigny cuando decía que *das Recht hat kein Dasein für sich, sein Wesen vielmehr ist das Leben der Menschen selbst, von einer besonderen Seite angesehen* (1).

En primer lugar, la institución definida en una ley o convoluto de leyes es siempre *en su realidad efectiva y completa* mucho más extensa que lo formalmente estatuido en las cláusulas de su promulgación: se apoya en una porción de vigencias sociales que la ley da por supuestas o que «por sabidas se callan». En segundo lugar, existen siempre normas que son auténticamente jurídicas y que, sin embargo, nunca fueron sancionadas y estatuidas. El ejemplo de ello menos característico y menos importante sería el llamado «Derecho consuetudinario», aunque no es floja cosa poder yo ahora recordar que la última palabra de Ihering sobre el Derecho romano fue decir que casi íntegramente había consistido en esa forma no estatutaria de Derecho. Mucho más esclarecedor de lo que quiero decir es hacer notar esta enorme realidad: todas las leyes civiles y públicas del Derecho romano dan por supuesta esta «ley» nunca formalmente sancionada, prescrita ni enunciada: «Es obligatorio para todo ciudadano romano comportarse de modo que Roma pueda subsistir.» Sería un error suponer que esta perogrullada, por ser, en efecto, perogrullada, no expresa una maciza realidad, y otro error suponer que esa vigencia jurídica ha existido *mutatis mutandis* en todos los países y Estados (2).

---

(1) *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzegebung und Rechtswissenschaft.* Freiburg-Neudrück, 1892, pág. 18. (El derecho no tiene existencia empírica por sí; su esencia es, más bien, la vida misma del hombre contemplada desde un punto de vista especial.) Sin embargo, en la «escuela histórica» la mística nebulosa noción del *Volksgeist* hace que a fórmulas acertadas como esta correspondan solo ideas vagas, difusas y no comprobadas en su detalle, mientras que con esas mismas palabras yo enuncio una tarea rigorosa, precisa y controlada que es debido ejecutar con cualquier institución.

(2) Apurando las cosas es muy probable que, con un valor plenario, no aparece en todo el panorama histórico, tal y como nos es hoy concretamente

Aquella deficiente óptica es causa de que no se acuse constantemente en la contemplación de las historias nacionales el fondo permanente de la sociedad europea, más concretamente, el «poder público» europeo, actuando sobre aquellas y de que inclusive un historiador tan auténticamente perspicaz como Meinecke al narrar la evolución de la idea nacional alemana en la serie de sus grandes pensadores, desde Guillermo de Humboldt, no advierta el verdadero sentido de muchas de sus palabras. Por eso en su libro, una vez y otra vez, nos resulta incomprensible cómo aun aquellos hombres que enérgicamente deseaban la nacionalidad para Alemania y con perfecta claridad veían en qué consistía esta, muestren, sin embargo, reservas. *De hecho* procede Meinecke cegado por la convicción de que la nacionalidad es la última y superior forma histórica de colectividad. La quiere para Alemania —que en su juventud parecía haberla conseguido— y considera toda precaución ante ella y toda limitación de su derecho como algo impolítico y antihistórico, supervivencia de las vaguedades racionalistas que el barato filantropismo del siglo XVIII había propalado (1). Esto le lleva a que, cuando Humboldt insiste en apelar o tomar en cuenta, más allá de la realidad exclusivamente alemana —él, que fue el primero

---

conocido, más que en dos sociedades: Roma e Inglaterra. En Roma, sobre todo, es perspicua. No se pueden entender las luchas entre los *ordines* o clases sociales romanos—patricios y plebeyos primero, caballeros y optimates despues—, ni las variaciones legales que ellos originaron, si no se cuenta con la realidad de aquella básica «ley» que va inclusa en toda la legislación romana—consuetudinaria y estatutaria—, como va el hilo rojo incluido en todos los cables de la Real Marina inglesa. El estudio de cualquier institución romana—*pater familias, proprietas, testamenti factio, legis actiones*, etc.—nos exhumaría los *complementos* jurídicos no establecidos pero vigentes, sin los cuales aquella ni hubiera existido ni tendría significación inteligible. Los términos expresos de una ley son como una isla a la vista cuya realidad completa es la ingente montaña submarina de que ella es cima y que no vemos. Véanse algunas indicaciones sobre esto en mi interrumpido ensayo *Sobre el Imperio romano*, capítulo «Teoría de los complementos en la vida colectiva». (*Obras completas*, vol. VI.) [Véase también *Una interpretación de la historia universal, Obras completas*, tomo VIII.]

(1) Que en los publicistas de vía estrecha activos entonces habría una perduración de beaterías humanistas no lo dudo, pero el caso es que en las grandes figuras de que Meinecke nos habla yo no hallo sino algún que otro vago rastro de ellas. Sobre el más racionalista, Fichte, hablo seguidamente.

en ver a Alemania propia y estrictamente como nacionalidad con todos sus atributos—, la realidad histórica, concreta, actuante y nada utópica que era el «concierto europeo», se arroje a decir: «Así, pues, tampoco él se atuvo de modo consecuente al gran pensamiento de una autonomía nacional para Alemania, que él fue uno de los primeros en exponer con agudeza conceptual; tampoco él pudo desprenderse totalmente de la creencia de que hay comunidades supranacionales en la vida del Estado sobre las cuales se puede construir políticamente, sobre las que se puede incluso fundar la existencia de la propia nación» (1).

Aquí tienen ustedes la ilusión óptica que he tratado de esclarecer. Aquí tienen cómo los árboles nacionales europeos no dejan ver el bosque Europa a este egregio, magistral historiador (2). La reserva de Humboldt, de Stein, de Gneisenau, como antes de Niebuhr, su empeño en *encajar* la «nacionalidad alemana» en el bloque real histórico de Europa no procedía, como Meinecke supone, de *ideas impolítico-universalistas*, es decir, cosmopolitas, tipo siglo XVIII, sino de un sentido sobremanera realista, tanto político como histórico. Esa «colectividad política ultranacional» no es fantasmagoría. Ninguna nación europea se ha desarrollado ni ha conseguido llegar a su forma plenaria si no es *gracias* a *un fondo ultra o supranacional*, que era precisamente la realidad total europea. Y el caso es que el propio Meinecke nos refiere admirablemente cómo, en 1815, sienten los alemanes con tal vivacidad la realidad Europea, es decir, el equilibrio europeo, que los más nacionalistas de entonces, como Stein y Gneisenau, no vacilan un momento en cercenar sus países para entregar alguna porción de ellos a Rusia e Inglaterra. Porque comprendían que nada se lograba para su nación si no aseguraba, *a la vez*, la convivencia europea, por tanto, la *sociedad* Europea. De aquí que nos sorprenda ver a Meinecke poniendo reparos al siguiente párrafo en que Humboldt defiende su solución *nacional*, que es hacer de Alemania una *Liga*, no una Confederación ni un Estado nacional, ya que este último hubiera sido inmaturo entonces, por el estado interior de Alemania, y la Confederación era imposible si iban a

(1) MEINECKE: *Obra citada*, pág. 200.

(2) Me apresuro a advertir que esta ceguera se manifiesta en el citado libro publicado en 1907. En cambio, su *Staatsräson*, que es de 1924, está, me parece, escrito con otra perspectiva. En la pág. 468 (*Die Idee der Staatsräson*, segunda edición, 1925) rechaza aquella ceguera nacional-*ista*. Seguramente en estudios publicados entre ambas fechas, pero que yo, pobre de mí, no conozco, se halla ya corregida aquella inicial oftalmía.

existir dentro de ella dos poderes tan fuertes como Prusia y Austria. El párrafo, que me parece un prodigio de inteligencia, de realismo político y de mesura histórica, suena así: «No se puede, de ningún modo, olvidar la verdadera y apropiada finalidad de la liga en la medida en que está relacionada con la política europea. Esta finalidad es asegurar la paz; toda la existencia de la confederación está basada en el mantenimiento del equilibrio mediante una fuerza de gravedad inherente; este equilibrio sería totalmente alterado si en la serie de los Estados europeos, aparte de los alemanes de más importancia tomados aisladamente, se introdujese un nuevo Estado colectivo, no suscitado por un equilibrio perturbado, sino por una actividad, por así decir, arbitraria; Estado que no tardaría en obrar por su cuenta y que serviría a una u otra gran potencia bien de ayuda o de pretexto. Nadie podría evitar entonces que Alemania, como tal Alemania, se convirtiese en un Estado conquistador, lo que ningún auténtico alemán puede desear, pues hoy por hoy se sabe qué notables méritos ha conseguido la nación alemana en su cultura intelectual y científica, aun no teniendo ninguna proyección política hacia el exterior, pero resulta, en cambio, imprevisible qué efecto podría tener tal proyección sobre este mismo aspecto» (1).

A un párrafo como este llamo yo «maravilla de la inteligencia», de la profunda intuición, de la soberana mesura histórica (2). En él, con sencillas palabras, se vaticina siglo y medio de historia alemana y europea.

Convendría que aplicando la nueva óptica se rehiciese la his-

---

(1) Citado por Meinecke: *Weltbürgertum und Nationalstaat*, pág. 202.

(2) Lo propio hay que oponer a la manera como Meinecke reacciona ante el admirable pensamiento en que Niebuhr (1814) «aprueba la cruzada legitimista contra la Revolución francesa». Esto le parece a Meinecke un desatino y le suena a blasfemia. No creo que su repulsa esté inspirada en vulgar idolatría por la Revolución francesa por lo que tuvo de revolución, sino en un residuo de beatería nacionalista que le hace sentir como un sacrilegio la oposición de otros pueblos a lo que aquel movimiento revolucionario tenía de francés. En esta reacción se hace patente que Meinecke creía, cuando compuso este libro, en el principio de nacionalidad con la fe del carbonero, es decir, que se cree *porque sí*, y merced a ello, sin límites ni comtemplaciones. En este libro no admite ni le cabe en la cabeza que pueda tener buen sentido el que un nacionalista crea que tiene deberes no solo con su nación, sino también con cuerpos históricos más amplios. A esta sensibilidad para una *realidad* ultranacional llama «invasión de ideas impolíticas en el Estado», pág. 218. Pero lo que Niebuhr escribía en *Preussens Recht gegen den sächsischen Hof* no era sino esto: «Si la coalición contra la Revolución francesa no

toria de la Idea de Nacionalidad en Alemania durante el siglo pasado, porque entonces resultaría patente e incuestionable que, contra la opinión inercial, hoy tan extendida, ha sido Alemania hasta Guillermo II el país más mesuradamente nacionalista que ha habido en Europa. Cuando se lee el libro de Meinecke y se aprovecha la inmejorable selección de citas que lo componen, pasma el comedimiento, la precaución, el clarividente realismo, la previsión de peligros con que fue aquí pensado y tratado, decenio tras decenio, el problema de la Nación alemana. Cuando se llega a Bismarck, teniendo a la espalda la lectura de los capítulos anteriores, se advierte más acusadamente el lado de mesura, de conciencia europea, de sentido de responsabilidad histórica, de «deberes» para con la Ultra-Nación que era y es Europa pervivientes en este «canciller de hierro», a pesar de haber sido el primer político alemán que inicia el vano gesto de intempestiva dureza y el *rictus* de bravuconería que a los ojos de quien, como yo, es de Alemania, a la vez, amante y distante, le parecen la cosa más antialemana que cabe imaginar. Bismarck fue el primero que explotó el mayor defecto alemán, que es el *furor teutonicus* (1). Pero ya he dicho que llegando a él desde 1800 y comparándolo con conductas recientes, lo que salta más a la vista es su contención. Y la causa de que sepamos ver en él tan destacado este aspecto es que las páginas anteriores al libro de Meinecke nos han hecho manifiesta la *Gründlichkeit*, la seriedad con que los alemanes, desde 1800, habían meditado sobre el tema «nacionalidad» en general y especialmente sobre el caso alemán, evitando superficialidades retóricas e insolentes frivolidades, tomándolo profundamente —es decir, *de profundis*, alemanamente. Porque no se le dé vueltas: esto es lo más alemán de la alemanía. Por eso, a esta Alemania política

---

hubiese procedido tan lánguida y torpemente que su conducta no daba lugar a esperanza alguna de salvación, no sería justo objetar nada contra la doctrina en que se basaba la unión inicial, según la cual *existe una colectividad de Estados europeos, aunque no estén dirigidos por ninguna efectiva federación* y cada Estado tiene el deber de intervenir en lo que a Europa importa.» A mí esto me parece la perfección misma y no por ningún utópico ideal hacia una unidad de Europa, sino, al revés, porque veo en ello la percepción clara de que Europa era y seguía siendo en aquella hora una realidad ultranacional, como los hechos demostraron en el año siguiente. Súmese, pues, Niebuhr a Humboldt, Stein, Gneisenau para lo que en seguida añade mi texto.

(1) Si esta conferencia encontrase simpática resonancia en alguna parte de la juventud alemana—no necesito siquiera que esa resonancia sea positiva aceptación de su doctrina—escribiré un ensayo sobre el *furor teutonicus* que anda vagando por mi alma hace mucho tiempo y es tema sobre el cual tengo algo que decir.

y económicamente triturada, con sus ciudades desventradas, con sus ríos despontados, volvemos a ir todos. ¿A qué? Pues ¿a qué va a ser? A aprender.

Es emocionante perseguir cómo estos grandes alemanes de la primera mitad del siglo pasado, que —sobre todo los primeros— llevan aún pegado a las asentaderas el cascarón nacionalista y antihistórico del siglo XVIII, van poco a poco forjando el auténtico y sustancial concepto de Nación. Tienen que luchar con la idea —vivaz aún dentro de ellos— de que hay una sola manera propiamente humana de ser hombre, una «naturaleza humana», de suerte que las diferencias nacionales serían solo desviación de esa ejemplaridad. Fue menester un cierto coraje sentimental para hacer valer, no obstante, los modos diferenciales de cada país. Este es el comienzo del nacionalismo. Meinecke lo llama acertadamente «nacionalismo negativo». Herder fue el divino audaz que rompe marcha y se atreve a entusiasmarse; al menos, con los más íntimos *manierismos* de las poesías populares. Mas —*a tout seigneur tout honneur*— fue el inglés Burke en quien, por primera vez, aparecen resueltamente afirmados la tradición, las costumbres, el instinto, los impulsos espontáneos de cada pueblo que habían sido considerados hasta entonces como los *pudenda* de la historia (1). Burke no dice solo que acepta los *prejuicios* ingleses, sino que, adoptando una postura de boxeador frente a los revolucionarios franceses, productores de telarañas *a priori*, añadirá que acepta los prejuicios ingleses precisamente porque son prejuicios. Lo cual no es sino un modo polémico, hiriente de decir una verdad inmensa: que el hombre en general no existe, que solo hay el hombre producido en la historia de cada pueblo y que esta historia se origina no en juicios abstractos racionales, sino en azares, circunstancias y creaciones ocasionales; por tanto, en prejuicios. Hoy vemos con toda claridad y suficiente tranquilidad que el hombre es esencialmente un prejuicio y que siéndolo es lo mejor que puede ser. La cultura, aun en su más alto y ejemplar sentido, es el arte de pulimentar todo lo posible el irremediable prejuicio que somos. ¡Y ya es bastante!

Fichte, que es el primero en sentir con pasión —con su brío de filósofo búfalo— la nación alemana, es, a la vez, en quien más enérgico perdura el estilo racionalista de pensar. Este conflicto, como el del pedernal con el eslabón, hace saltar una chispa genial. El *pueblo* alemán —piensa Fichte— tiene que ser radicalmente, con

(1) Véase MEINECKE, *op. cit.*, págs. 136-37.

frenesí, el pueblo *alemán*—pero lo característico de este pueblo es ser el «pueblo de la Humanidad». Nótese lo que esto significa. Fichte se siente hasta la médula patriota, «nacional». Pero su modo de sentirse nacional es el que yo llamaba «ser agilidad», esto es, ver su nación proyectada sobre el porvenir como el mejor programa de ser hombre que cabe, por tanto, por Humanismo, Universalismo o Cosmopolitismo. Hay que ser alemán porque ser alemán significa ser la Humanidad. Al revés, pues, que los hipernacionalismos recientes, que querían hacer alemana a la Humanidad (1). Es admirable cómo en esta idea del pueblo alemán en cuanto «pueblo de la Humanidad» el siglo XVIII, racionalista, utópico y ucrónico, viene a enchufarse, a encapsularse en el pensamiento histórico del romanticismo, del siglo XIX y de la hora en que estoy pronunciando esta conferencia. Así anticipa Fichte, en los albores del siglo decimonono, lo que en 1862 —nótese la perpetuación de la idea— dirá J. E. Erdmann: «*Undeutsch sei, bloss deutsch zu sein.*» «Es antialemán ser solo alemán» (2). Burke coloniza la cabeza efervescente de Adam Müller y este será quien primero nos hace ver a la Nación como una realidad

(1) Sin embargo—y es un buen ejemplo de cómo unas mismas palabras pueden significar doctrinas no solo distintas sino contrapuestas—, su idea del pueblo alemán como *Menschheitscolk* le lleva lógicamente a pensar que «el último fin de toda cultura nacional es siempre, no obstante, que esta cultura se extienda por todo el género humano»—*indem der letzte Zweck aller Nationalbildung doch immer der ist, dass diese Bildung sich verbreite über das geschlecht*—(MEINECKE, pág. 98). Pero el derecho y hasta la obligación de esta germanización del mundo se funda para Fichte en que previamente Germania se haya hecho Humanidad. Para mí esta «fórmula» de Fichte, *exactamente entendida*, es la más clara expresión vivida—y en este sentido, *no* teórica—de lo que en pura teoría intentan las páginas anteriores presentar como la definición formal de lo que es una nación.

(2) (MEINECKE, pág. 20.) Véase cómo procuro repensar a mi modo el magnífico material que este gran libro de Meinecke nos ofrece. Porque acontece algo muy peculiar con él. Su título y muchas de sus páginas muestran y recalcan que el autor ha visto con toda diafanidad que *lo característico del nacionalismo alemán hasta Bismarck* es haber sido, a la par, cosmopolitismo. Lo cual quiere decir que para aquellos alemanes la afirmación de su nacionalidad era inseparable, era una misma cosa con la afirmación de las demás nacionalidades y de su conjunto Europa. Porque se trata de un cosmopolitismo que, en realidad, no tiene a la vista más que la colectividad de pueblos europeos y es, por tanto, europeísmo. Pero esto que tan bellamente subraya Meinecke le deja, al mismo tiempo, frío; más aún, le enoja, le parece mal, impolítico, utópico, estorbador de lo único que le interesa un poco obcecadamente: la «idea de la personalidad estatal autónoma para Alemania» (página 331). Pero, repito una vez más, el verdadero realismo político era el que se manifestaba en aquel peculiar cosmopolitismo consistente, ni más ni me-

individual, más aún, nos dirá expresamente que es *como una persona*. Y con ello, si nos tomamos el leve trabajo de entenderlo bien, no hace sino enunciar la pura verdad exenta de nebulosidades y misticismos. La Nación misma es para él una «persona» porque es «un todo libre que se desarrolla y consiste en infinitos influjos recíprocos de ideas que se entrechocan y se reconcilian». Pero esta definición se hace por completo transparente si se tiene en cuenta el contexto en que va. Müller se está ocupando de «cómo se puede entender» y «describir» una nación. Y responde: «Pues lo mismo que se entiende y caracteriza a un hombre.» No es enmendar la plana a Adam Müller —siempre me han parecido estreñidos y ridículos los escritores que se dedican a enmendar la plana a sus grandes colegas difuntos— decir que solo le falta, para abrir de par en par la puerta a su idea, usar de la expresión que desde hace bastantes años yo empleo, a saber: *que una nación es una intimidad en sentido homólogo a como lo es persona*. Por eso es tan difícil que las naciones se entiendan, como es arduo lograr que las personas no se malentiendan.

[PERSONALIDAD DE LAS NACIONES]

En 1937 sentía yo espanto ante las consecuencias que preveía iban a producirse muy pronto por la ceguera de las grandes naciones anglosajonas para lo que es una nación y de que la obra de míster Toynbee, él mismo especialista en asuntos inter-*nacionales*, es acromegálico ejemplo. Aquella ceguera consistía, ante todo, en que esos países creían estar bien *informados* sobre los demás. Mi preocupación me incitó a publicar en la revista de Londres *The Nineteenth Century and After* (1) un artículo del que conviene reproducir aquí una parte. Iba dirigido a los ingleses, y como los ingleses desde 1900 parecen haberse convertido en profesionales del pacifismo, tomaba yo el asunto por este cabo y titulaba mis páginas *Concerning pacifism*.

Las naciones de Occidente son pueblos que flotan como ludiones dentro del único espacio social que es Europa; «en él se mueven, viven y son». Yo postulo una historia de Europa que nos contaría las vicisitudes de ese espacio humano y nos haría ver cómo su índice

---

nos, en contar con la *presencia de Europa*. Me cuesta trabajo creer que si los alemanes releen *hoy* el libro de Meinecke no les salte a los ojos la evidencia de esto que digo.

(1) *The Nineteenth Century*. Julio de 1938.

de socialización ha variado; cómo, en ocasiones, descendió gravemente haciendo temer la escisión radical de Europa, y sobre todo cómo la dosis de paz en cada época ha estado en razón directa de ese índice. Esto último es lo que más nos importa para las congojas actuales.

La realidad histórica o, más vulgarmente dicho, lo que pasa en el mundo humano no es un montón de hechos sueltos, sino que posee una estricta anatomía y una clara estructura. Es más: acaso es lo único en el Universo que tiene por sí mismo estructura, organización. Todo lo demás —por ejemplo, los fenómenos físicos— carece de ella. Son hechos sueltos a los que el físico tiene que inventar una estructura imaginaria porque ellos por sí no la poseen. Pero esa anatomía de la realidad histórica necesita ser estudiada. Cuando se la estudia bien resulta posible diagnosticar con cierta precisión el lugar a estrato del cuerpo histórico donde la enfermedad radica. Había en el mundo una amplísima y potente sociedad —la sociedad europea— que a fuer de sociedad estaba constituida por un orden básico debido a la eficiencia de ciertas instancias últimas: el credo intelectual y moral de Europa. Este orden que, por debajo de todos sus superficiales desórdenes, actuaba en los senos profundos de Occidente, ha irritado durante generaciones sobre el resto del planeta y puso en él, mucho o poco, todo el orden de que ese resto era capaz.

Pues bien, nada debiera hoy importar al pacifista como averiguar qué es lo que pasa en esos senos profundos del cuerpo occidental, cuál es su índole actual de socialización, por qué se ha volatilizado el sistema tradicional de «vigencias colectivas» y si, a despecho de las apariencias, conserva alguna de estas latente vivacidad. Porque el derecho es operación espontánea de la sociedad, pero la sociedad es convivencia bajo instancias. Pudiera acaecer que en la fecha presente faltasen esas instancias en una proporción sin ejemplo a lo largo de toda la historia europea. En este caso la enfermedad sería la más grave que ha sufrido el Occidente desde Diocleciano a los Severos. Esto no quiere decir que sea incurable; quiere decir solo que fuera preciso llamar a muy buenos médicos y no a cualquier transeúnte. Quiere decir, sobre todo, que no puede esperarse remedio alguno de la Sociedad de Naciones —o de la O.N.U.— según lo que fue y sigue siendo, instituto antihistórico que un maldiciente podría suponer inventado en un club cuyos miembros principalmente fuesen míster Pickwick, monsieur Homais y congéneres.

El anterior diagnóstico, aparte de que sea acertado o erróneo, parecerá abstruso. Y lo es, en efecto. Yo lo lamento, pero no está en mi mano evitarlo. También los diagnósticos más rigorosos de la medicina actual son abstrusos. ¿Qué profano, al leer un fino análisis de sangre, ve allí definida una terrible enfermedad? Me he esforzado siempre en combatir el esoterismo, que es por sí uno de los males de nuestro tiempo. Pero no nos hagamos ilusiones. Desde hace un siglo, por causas hondas y, en parte, respetables, las ciencias derivan irresistiblemente en dirección esotérica. Es una de las muchas cosas cuya grave importancia no han sabido ver los políticos, hombres aquejados del vicio opuesto, que es un excesivo exoterismo. Por el momento no hay sino aceptar la situación y reconocer que el conocimiento se ha distanciado radicalmente de las conversaciones de *beer-table*.

Europa está hoy *desocializada* o, lo que es igual, faltan principios de convivencia que sean vigentes y a que quepa recurrir. Una parte de Europa se esfuerza en hacer triunfar unos principios que considera «nuevos», la otra se esfuerza en defender los tradicionales. Ahora bien, esta es la mejor prueba de que ni unos ni otros son vigentes y han perdido o no han logrado la virtud de ser instancias. Cuando una opinión o norma ha llegado a ser de verdad «vigencia colectiva» no recibe su vigor del esfuerzo que en imponerla o sostenerla emplean grupos determinados dentro de la sociedad. Al contrario, todo grupo determinado busca su máxima fortaleza reclamándose de esas vigencias. En el momento en que es preciso luchar en pro de un principio, quiere decirse que este no es aún o ha dejado de ser vigente. Viceversa, cuando es con plenitud vigente lo único que hay que hacer es usar de él, referirse a él, ampararse en él, como se hace con la ley de gravedad. Las vigencias operan su mágico influjo sin polémica ni agitación, quietas y yacentes en el fondo de las almas, a veces sin que estas se den cuenta de que están dominadas por ellas y a veces creyendo inclusive que combaten en contra de ellas. El fenómeno es sorprendente, pero es incuestionable y constituye el hecho fundamental de la sociedad. Las vigencias son el auténtico poder social, anónimo, impersonal, independiente de todo grupo o individuo determinado.

Mas, inversamente, cuando una idea ha perdido ese carácter de instancia colectiva, produce una impresión entre cómica y azorante ver que alguien considera suficiente aludir a ella para sentirse justificado o fortalecido. Ahora bien, esto acontece todavía hoy, con excesiva frecuencia, en Inglaterra y Norteaméri-

ca (1). Al advertirlo nos quedamos perplejos. Esa conducta ¿significa un error o una ficción deliberada? ¿Es inocencia o es táctica? No sabemos a qué atenernos, porque en el hombre anglosajón la función de expresarse, de «decir», acaso represente un papel distinto que en los demás pueblos europeos. Pero sea uno u otro el sentido de ese comportamiento, temo que sea funesto para el pacifismo. Es más, habría que ver si no ha sido uno de los factores que han contribuido al desprestigio de las vigencias europeas el peculiar uso que de ellas ha solido hacer Inglaterra. La cuestión deberá algún día ser estudiada a fondo, pero no ahora ni por mí.

Ello es que el pacifista necesita hacerse cargo de que se encuentra en un mundo donde falta o está muy debilitado el requisito principal para la organización de la paz. En el trato de unos pueblos con otros no cabe ya recurrir a instancias superiores, porque no las hay. La atmósfera de sociabilidad en que flotaban y que, interpuesta como un éter benéfico entre ellos, les permitía comunicar suavemente, se ha aniquilado. Quedan, pues, separados y frente a frente. Mientras, hace treinta años, las fronteras eran para el viajero poco más que coluros imaginarios, todos hemos visto cómo se iban rápidamente endureciendo, convirtiéndose en materia córnea, que anulaba la porosidad de las naciones y las hacía herméticas. La pura verdad es que, desde hace años, Europa se halla en estado de guerra, en un estado de guerra —yo decía esto en 1937— sustancialmente más radical que en todo su pasado. Y el origen que he atribuido a esta situación me parece confirmado por el hecho de que no solamente existe una guerra virtual entre los pueblos, sino que dentro de cada uno hay, declarada o preparándose, una grave discordia. Es frívolo interpretar los regímenes autoritarios del día como engendrados por el capricho o la intriga. Bien claro está que son manifestaciones ineludibles del estado de guerra civil en que casi todos los países se hallan hoy. Ahora se ve cómo *la cohesión interna de cada nación* se nutría en buena parte de las vigencias colectivas europeas.

Esta debilitación subitánea de la comunidad entre los pueblos de Occidente equivale a un enorme distanciamiento moral. El trato entre ellos es dificilísimo. Los principios comunes constituían una especie de lenguaje que les permitía entenderse. No era, pues, tan necesario que cada pueblo conociese bien y *singulatim* a cada uno de los demás.

---

(1) Por ejemplo, las apelaciones a un supuesto «mundo civilizado» o a una «conciencia moral del mundo», que tan frecuentemente hacen su cómica aparición en las cartas al director de *The Times*.

Ese distanciamiento moral se complica peligrosamente con otro fenómeno opuesto, que es el que ha inspirado de modo concreto todo este artículo. Me refiero a un gigantesco hecho cuyos caracteres convendría precisar un poco. No puedo ahora sino levemente sugerirlos.

Desde hace casi un siglo se habla de que los nuevos medios de comunicación —desplazamiento de personas, transferencia de productos y transmisión de noticias— han aproximado los pueblos y unificado la vida en el planeta. Mas, como suele acaecer, todo este decir era una exageración. Casi siempre las cosas humanas comienzan por ser leyendas y solo más tarde se convierten en realidades. En este caso, bien claro vemos hoy que se trataba solo de una entusiasta anticipación. Algunos de los medios que habían de hacer efectiva esa aproximación existían ya en principio—vapores, ferrocarriles, telégrafo, teléfono. Pero ni se había aún perfeccionado su invención ni se habían puesto ampliamente en servicio, ni siquiera se habían inventado los más decisivos, como son el motor de explosión y la radiocomunicación. El siglo XIX, emocionado ante las primeras grandes conquistas de la técnica científica, se apresuró a emitir torrentes de retórica sobre los «adelantos», el «progreso material», etc. De suerte tal que, hacia su fin, las almas comenzaron a fatigarse de esos lugares comunes, a pesar de que los creían verídicos, esto es, aunque habían llegado a persuadirse de que el siglo XIX había, en efecto, realizado ya lo que aquella fraseología proclamaba. Esto ha ocasionado un curioso error de óptica histórica que impide la comprensión de muchos conflictos actuales. Convencido el hombre medio de que la centuria anterior era la que había dado cima a los grandes adelantos, no se dio cuenta de que la época sin par de los inventos técnicos y de su realización ha sido estos últimos cuarenta años. El número e importancia de los descubrimientos y el ritmo de su efectivo empleo en esa brevísima etapa supera con mucho a todo el pretérito humano tomado en conjunto. Es decir, que la efectiva transformación técnica del mundo es un hecho recentísimo y que ese cambio está produciendo ahora —ahora y no desde hace un siglo— sus consecuencias radicales (1). Y esto en todos los órdenes. No pocos de los profundos

(1) Quedan fuera de la consideración los que podemos llamar «inventos elementales»—el hacha, el fuego, la rueda, el canasto, la vasija, etc. Precisamente por ser el supuesto de todos los demás y haber sido logrados en períodos milenarios, resulta muy difícil su comparación con la masa de los inventos derivados o históricos.

desajustes en la economía actual vienen del cambio súbito que han causado en la producción estos inventos; cambio al cual no ha tenido tiempo de adaptarse el organismo económico. Que una sola fábrica sea capaz de producir todas las bombillas eléctricas o todos los zapatos que necesita medio continente es un hecho demasiado afortunado para no ser, por lo pronto, monstruoso. Esto mismo ha acontecido con las comunicaciones. De pronto y de verdad, en estos últimos años recibe cada pueblo, a la hora y al minuto, tal cantidad de noticias y tan recientes sobre lo que pasa en los otros, que ha provocado en él la ilusión de que, en efecto, está *en* los otros pueblos o en su absoluta inmediatez. Dicho en otra forma: para los efectos de la vida pública universal, el tamaño del mundo súbitamente se ha contraído, se ha reducido. Los pueblos se han encontrado de improviso *dinámicamente* más próximos. Y esto acontece precisamente a la hora en que los pueblos europeos se han distanciado más moralmente.

¿No se advierte, desde luego, lo peligroso de semejante coyuntura? Sabido es que el ser humano no puede, sin más ni más, aproximarse a otro ser humano. Como venimos de una de las épocas históricas en que la aproximación era *aparentemente* más fácil, tendemos a olvidar que siempre fueron menester grandes precauciones para acercarse a esa fiera con veleidades de arcángel que suele ser el hombre. Por eso corre a lo largo de toda la historia la evolución de la técnica de la aproximación, cuya parte más notoria y visible es el saludo. Tal vez, con ciertas reservas, pudiera decirse que las formas del saludo son función de la densidad de población, por tanto, de la distancia normal a que están unos hombres de otros. En el Sahara cada *tuareg* posee un radio de soledad que alcanza bastantes millas. El saludo del *tuareg* comienza a cien yardas y dura tres cuartos de hora. En la China y el Japón, pueblos pululantes, donde los hombres viven, por decirlo así, unos encima de otros, nariz contra nariz, en compacto hormiguero, el saludo y el trato se han complicado en la más sutil y compleja técnica de cortesía, tan refinada que al extremo-oriental le produce el europeo la impresión de un ser grosero e insolente, con quien, en rigor, solo el combate es posible. En esa proximidad superlativa todo es hiriente y peligroso; hasta los pronombres personales se convierten en impertinencias. Por eso el japonés ha llegado a excluirlos de su idioma y en vez de «tú» dirá algo así como «la maravilla presente» y en lugar de «yo» hará una zalema y dirá «la miseria que hay aquí».

Si un simple cambio de la distancia entre dos hombres com-

porta parejos riesgos, imagínense los peligros que engendra la súbita aproximación entre los pueblos sobrevenida en los últimos quince o veinte años. Yo creo que no se ha reparado debidamente en este nuevo factor y que urge prestarle atención.

Se ha hablado mucho estos meses de la intervención o no intervención de unos Estados en la vida de otros países. Pero no se ha hablado, al menos con suficiente énfasis, de la intervención que hoy ejerce de hecho la opinión de unas naciones en la vida de otras, a veces muy remotas. Y esta es hoy, a mi juicio, mucho más grave que aquella. Porque el Estado es, al fin y al cabo, un órgano relativamente «racionalizado» dentro de cada sociedad. Sus actuaciones son deliberadas y dosificadas por la voluntad de individuos determinados —«los hombres políticos»— a quienes no puede faltar un mínimum de reflexión y sentido de la responsabilidad. Pero la opinión de todo un pueblo o de grandes grupos sociales es un poder elemental irreflexivo e irresponsable que además ofrece, indefenso, su inercia al influjo de todas las intrigas. No obstante, la opinión pública *sensu stricto* de un país cuando opina sobre la vida de su propio país tiene siempre «razón», en el sentido de que nunca es incongruente con las realidades que enjuicia. La causa de ello es obvia. Las realidades que enjuicia son lo que efectivamente ha pasado el mismo sujeto que las enjuicia. El pueblo inglés, al opinar sobre las grandes cuestiones que afectan a su nación, opina sobre hechos que le han acontecido a él, que ha experimentado en su propia carne y en su propia alma, que ha vivido y, en suma, son él mismo. ¿Cómo va, en lo esencial, a equivocarse? La interpretación doctrinal de esos hechos podrá dar ocasión a las mayores divergencias teóricas y estas suscitar opiniones partidistas sostenidas por grupos particulares; mas por debajo de esas discrepancias «teóricas» los hechos insofisticables, gozados o sufridos por la nación, precipitan en esta una «verdad» vital que es la realidad histórica misma y tiene un valor y una fuerza superiores a todas las doctrinas. Esta «razón» o «verdad» vivientes que, como atributo, tenemos que reconocer a toda auténtica «opinión pública» consiste, como se ve, en su congruencia. Dicho con otras palabras, obtenemos esta proposición: es máximamente improbable que en asuntos graves de su país la «opinión pública» carezca de la información mínima necesaria para que su juicio no corresponda orgánicamente a la realidad juzgada. Padecerá errores secundarios y de detalle, pero tomada con actitud macroscópica no es verosímil que sea una reacción *incongruente* con la realidad inorgánica respecto a ella y, por consiguiente, tóxica.

Estrictamente lo contrario acontece cuando se trata de la opinión de un país sobre lo que pasa en otro. Es máximamente probable que esa opinión resulte en alto grado incongruente. El pueblo *A*, piensa y opina desde el fondo de sus propias experiencias vitales que son distintas de las del pueblo *B*. ¿Puede llevar esto a otra cosa que al juego de los despropósitos? He aquí, pues, la primera causa de una inevitable incongruencia que solo podría contrarrestarse merced a una cosa muy difícil, a saber: una información *suficiente*. Como aquí falta la «verdad» de lo vivido, habría que sustituirla con una verdad de conocimiento.

Hace un siglo no importaba que el pueblo de los Estados Unidos se permitiese tener una opinión sobre lo que pasaba en Grecia y que esa opinión estuviese mal informada. Mientras el Gobierno americano no actuase esa opinión era inoperante sobre los destinos de Grecia. El mundo era entonces «mayor», menos compacto y elástico. La distancia dinámica entre pueblo y pueblo es tan grande que, al atravesarla, la opinión incongruente perdía su toxicidad (1). Pero en estos últimos años los pueblos han entrado en una extrema proximidad dinámica y la opinión, por ejemplo, de grandes grupos sociales norteamericanos está interviniendo de hecho —directamente como tal opinión, y *no* su Gobierno— en la guerra civil española. Lo propio digo de la opinión inglesa.

Nada más lejos de mi pretensión que todo intento de podar el albedrío a ingleses y americanos, discutiendo su «derecho» a opinar lo que gusten sobre cuanto les plazca. No es cuestión de «derecho» o de la despreciable fraseología que suele ampararse en ese título; es una cuestión, simplemente, de buen sentido. Sostengo que la ingerencia de la opinión pública de unos países en la vida de los otros es hoy un factor impertinente, venenoso y generador de pasiones bélicas, porque esa opinión no está aún regida por una técnica adecuada al cambio de distancia entre los pueblos.

Representémonos esquemáticamente, a fin de entenderla bien, la complicación del proceso que tiene lugar. Las noticias que el pueblo *A* recibe del pueblo *B* suscitan en él un estado de opinión —sea de amplios grupos o de todo el país. Pero como esas noticias le llegan hoy con superlativa rapidez, abundancia y frecuencia esa opinión no se mantiene en un plano más o menos «contemplativo»,

(1) Añádase que en esas opiniones jugaban siempre gran papel las *vigencias* comunes a todo Occidente.

como hace un siglo, sino que, irremediablemente, se carga de intenciones activas y toma desde luego un carácter de intervención. Siempre hay, además, intrigantes que, por motivos particulares, se ocupan deliberadamente en hostigarla. Viceversa, el pueblo *B* recibe también con abundancia, rapidez y frecuencia noticias de esa opinión lejana, de su nerviosidad, de sus movimientos, y tiene la impresión de que el extraño, con intolerable impertinencia, ha invadido su país, que está allí, cuasi-presente, actuando. Pero esta reacción de enojo se multiplica hasta la exasperación porque el pueblo *B* advierte, al mismo tiempo, la incongruencia entre la opinión de *A* y lo que en *B*, efectivamente, ha pasado. Ya es irritante que el prójimo pretenda intervenir en nuestra vida, pero si además revela ignorar por completo nuestra vida su audacia provoca en nosotros frenesí.

Y me parecería vano objetar que esas intervenciones irritan a una parte del pueblo intervenido, pero complacen a la otra. Esta es una observación demasiado obvia para que sea verídica. La parte del país favorecida momentáneamente por la opinión extranjera procurará, claro está, beneficiarse de esa intervención. Otra cosa fuera pura tontería. Mas por debajo de esa aparente y transitoria gratitud corre el proceso real de lo vivido por el país entero. La nación acaba por estabilizarse en «*su* verdad», en lo que efectivamente ha pasado, y ambos partidos hostiles coinciden en ella, declárenlo o no. De aquí que acaben por unirse *contra* la incongruencia de la opinión extranjera. Esta solo puede esperar agradecimiento perdurable en la medida en que, *por azar*, acierte o sea menos incongruente con esa viviente «verdad». Toda realidad desconocida prepara su venganza. No otro es el origen de las catástrofes en la historia humana. Por eso será funesto todo intento de desconocer que un pueblo es, como una persona, aunque de otro modo y por otras razones, una intimidad—por tanto, un sistema de secretos que no puede ser descubierto, sin más, desde fuera. No piense el lector en nada vago ni en nada místico. Tome cualquier función colectiva, por ejemplo, la lengua. Bien notorio es que resulta prácticamente imposible conocer *intimamente* un idioma extranjero, por mucho que se le estudie. Y ¿no será una insensatez creer cosa fácil el conocimiento de la realidad política de un país extraño?

Sostengo, pues, que la nueva estructura del mundo convierte los movimientos de la opinión de un país sobre lo que pasa en otro —movimientos que antes eran casi innocuos— en auténticas incursiones. Esto bastaría a explicar por qué, cuando las naciones europeas

parecían más próximas a una superior unificación, han comenzado repentinamente a cerrarse hacia dentro de sí mismas, a hermetizar sus existencias, las unas frente a las otras, y a convertirse las fronteras en escafandras aisladoras.

Yo creo que hay aquí un nuevo problema de primer orden para la disciplina internacional, que corre paralelo al del derecho, tocado más arriba (1). Como antes postulábamos una nueva técnica jurídica, aquí reclamamos una nueva técnica de trato entre los pueblos. En Inglaterra ha aprendido el individuo a guardar ciertas cautelas cuando se permite opinar sobre otro individuo. Hay la ley del libelo y hay la formidable dictadura de las «buenas maneras». No hay razón para que no sufra análoga regulación la opinión de un pueblo sobre otro.

Claro que esto supone estar de acuerdo sobre un principio básico. Sobre este: que los pueblos, que las naciones existen. Ahora bien: el viejo y barato «internacionalismo», que ha engendrado las presentes angustias, pensaba, en el fondo, lo contrario. Ninguna de sus doctrinas y actuaciones es comprensible si no se descubre en su raíz el desconocimiento de lo que es una nación y de que eso que son las naciones constituye una formidable realidad situada en el mundo y con que hay que contar. Era un curioso internacionalismo aquel que en sus cuentas olvidaba siempre el detalle de que hay naciones (2).

---

(1) [En la parte no reproducida de este artículo.]

(2) Los peligros mayores que como nubes negras se amontonan todavía en el horizonte no provienen directamente del cuadrante político, sino del económico. ¿Hasta qué punto es inevitable una pavorosa catástrofe económica en todo el mundo? Los economistas debían darnos ocasión para que cobrásemos confianza en su diagnóstico. Pero no muestran ningún apresuramiento. [Los párrafos precedentes, desde el lugar anunciado, reproducen con algunos retoques otros del ensayo «En cuanto al pacifismo...», datado en París y diciembre, 1937, y recogidos por el autor en su «Epílogo para ingleses» de *La rebelión de las masas*. La eventual reanudación y conclusión de esta *Meditatio* no se ha hallado entre los papeles inéditos del autor.]

OTROS ESCRITOS AFINES

I. [LA SOCIEDAD EUROPEA] (1)

JOHANNES Haller publicó este libro en 1922. La edición de 1934 agrega unas páginas a la «Introducción», sustituye otras por un nuevo capítulo al fin del libro. Entre ambas modificaciones —las únicas importantes— corre la construcción de toda la historia alemana, que no ha sufrido alteraciones desde el texto primitivo. La advertencia es importante. Ella subraya el valor más sustantivo de este libro, porque redactado hace diecinueve años parece —salvo en un punto, a que en el final de estas notas me referiré— inspirado en la actualidad. Y como en el torrente que la imprenta desde hace dos siglos descarga sobre el lector, las calidades y los rangos suelen confundirse, conviene hacer constar que el signo de la alta inteligencia no es otro que anticiparse al tiempo. El fondo vital desde el que fue escrito el presente libro es aproximadamente lo contrario del que hoy encuentra a su espalda un escritor alemán. Entonces era derrota y desánimo, hoy de triunfo y prepotencia. Leí entonces este libro, que me interesó vivamente por sí mismo y porque veía en él algo parejo —como intención y motivación— al que acababa yo de publicar un año antes: *España invertebrada*. En ambos se reacciona enérgicamente a un estado de depresión nacional y se pregunta con urgencia pragmática: ¿qué ha pasado en el pasado de esta nación para que resulte inteligible su mengua presente? ¿Qué le falta? ¿Qué le sobra? ¿Cuáles han sido los hechos decisivos —favorables y morbosos— en la biografía de este pueblo? Haller era un historiador de

(1) (Prólogo al libro de JOHANNES HALLER, *Las épocas de la historia alemana*. Espasa-Calpe Argentina. Buenos Aires, 1941.) [Dada su afinidad con los temas de este volumen, se reimprime aquí este Prólogo, cuya edición no ha circulado apenas y que nunca se ha recogido en las obras del autor.]

oficio y era un gran historiador. Yo no lo era, ni grande ni chico. Sabía muy poco de historia, incluso de la historia española. Por eso Haller hizo lo que yo no podía hacer. A la urgencia de su pregunta puede responder con un esquema completo de la historia alemana, completo relativamente al sentido de su pregunta. Mas es interesante advertir que ambos —el hombre que conoce profesionalmente la historia de su nación y el que sabe tan poco de ella— coincidíamos en el método. Ambos, en efecto, planteamos los problemas de la evolución de un pueblo ateniéndonos exclusivamente a las grandes noticias que a todo el mundo, más o menos, son notorias.

Esto quiere decir que la respuesta no era cuestión de datos históricos, sino de un peculiar análisis a que estos son sometidos. Pertenece, pues, este libro, como el mío, a una forma de la labor histórica que cada día habrá que cultivar con más ahínco: la historia analítica. Es una operación que se hace sobre la simple historia—la cual suele ser una historia simple. Los hechos, una vez descubiertos, comprobados y referidos, se clasifican en dos grupos de muy diferente volumen: un grupo, muy reducido, de grandes hechos cruciales, y otro, enorme, de los hechos secundarios. Los hechos cruciales pasan a una mesa de disección, donde se hace su rigurosa anatomía. Se los contempla por dentro, se les dota de transparencia, se depura su convexidad y merced a todo esto nos sirven como nuevos órganos oculares, como lentes de aumento que esclarecen la pululación innumerable del resto —lo mediocre y lo cotidiano. Solo mediante el análisis de la historia —esto es, mediante la historia elevada a la potencia analítica— es esta propiamente una teoría y podemos extraerla algún jugo. A la historia, como al limón, no le basta hallarse ahí para que rezume: hay que exprimirla. Y esta presión es una faena enérgica de la mente. Por supuesto que el análisis puede hacerse con finalidades muy diferentes. Una de estas tiene un carácter, por lo menos un primer aspecto, puramente práctico: consiste en recurrir a la historia para buscar en ella una orientación que nos permita resolver las urgencias del presente. *Historia magistra vitae*. Esto es lo que hace Haller: su propósito en este libro es considerar la historia «desde el punto de vista alemán, investigando la utilidad de los sucesos para Alemania». Llamo a esta manera de oprimir la historia para que rinda posibles aprovechamientos la *actitud de urgencia pragmática*. Esto lleva en su libro, como en el mío, a una deliberada simplificación del pasado. Por lo pronto, a atender preferentemente la historia política, pero, además, a colocarse frente a ella no con el propósito de detenerse mucho en su explicación, en contemplar

por qué las cosas fueron como fueron, sino en llevar los hechos del pasado ante un tribunal que los someta a la rigorosa pregunta: ¿de qué ha servido este hombre, esta resolución a nuestro pueblo? No hay duda: toda nación tiene que hacer alguna vez este corte de cuentas.

Actitud tal movió a Haller a practicar una segunda simplificación. De la historia tomará solo ciertos hechos que califica de «decisivos». Lo son en doble sentido: primero, porque de ellos dependió —positiva o negativamente— toda una etapa de la vida nacional alemana; segundo, porque fueron, en efecto, decisiones que un hombre o un grupo de hombres tomó. Este método da a la figura de la historia una superlativa concentración. La fluencia continua y multisecular de la vida de un pueblo aparece así articulada en unas cuantas, muy pocas, coyunturas, momentos en que la línea recta de una persistente cotidianeidad se quiebra para iniciar otra recta diferentemente orientada, a veces en parcial retroceso. Cada una de esas rectas representa, en ocasiones, centurias y es lo que se suele llamar una «época»—de *epokhé*, apartado e interrupción. El hecho que la inicia hace época o es epocal. En él se interrumpe o suspende una cierta configuración de la vida de un pueblo y comienza otra nueva.

Este método que investiga la epocalidad o carácter decisivo de ciertos hechos y que emerge ya en el título de una de las obras de Ranke —las *Epocas de la historia moderna*— ha tenido no poca influencia merced a la obra de Haller y ha sido aplicado a la historia de otros pueblos libertándolo de su complicación con la urgencia pragmática que acaso lo aprueba demasiado en este libro (1).

El lector para quien el conocimiento, la ciencia, según la idea tradicional heredada de Grecia, es una ocupación puramente contemplativa, se solivianta un poco al ver manipulada la historia con tan resuelto pragmatismo. Pero esta suspicacia carece de fundamento. Fueron ciertas y determinadas urgencias vitales en las cuales se encontró el hombre griego hacia el siglo VIII antes de Cristo, quienes le llevaron a inventar esa peculiar conducta, faena y operación que llamamos conocer. La idea de un conocimiento que no es sino conocimiento y no urgencia, de un «conocer por conocer» que se dispara y sostiene por sí misma, en suma, la contemplación, fue una interpretación secundaria que supone la preexistencia de la ocupación cognoscitiva. Surge tres siglos más tarde, cuando sintió el

(1) Véase, por ejemplo, el notable libro de F. ALTHEIM, *Epochen der Römischen Geschichte*.

hombre griego —Platón, Aristóteles— tal entusiasmo y delicia al encontrarse ya «conociendo», que le pareció este ejercicio lo más sublime del mundo. Ello le indujo a atribuirle un carácter sustantivo: en vez de apreciar la ciencia y la «sabiduría» *(sofía, filosofía)* porque sirven a la vida humana, pensó que, universalmente, la vida humana valía en la medida en que se dedicase a conocer. Es uno de los más ilustres casos en que se ha puesto la carreta delante de los bueyes. Pero no es sorprendente. Toda creación humana tiene una raíz en la forzosidad y es, por lo pronto, un menester. Mas una vez lanzada, la creación tiende a rebelarse contra su origen y hacerse independiente. De aquí el tenaz fenómeno de la «teoría por la teoría», del «arte por el arte», de la «riqueza por la riqueza», del «amor por el amor», de la «política por la política». Pero esta rebelión es siempre, a lo largo, castigada.

Nada, pues, se opone en principio para que sea científicamente fértil tratar una cuestión con urgencia pragmática. El toque está en cómo se haga y cuál sea la dosis del urgir. Si vamos a un tema con una intención utilitaria estrecha y demasiado premiosa, si nos pegamos excesivamente a él y *no dejamos a las cosas ser* nuestro esfuerzo será vano. Es falso que exista un conocimiento no originado por alguna urgencia, pero también, viceversa, no toda urgencia permite, da holgura al conocimiento. Cuando un problema vital es demasiado inmediato, agudo y terrible sobreviene el atropellamiento mental, nos azoramos y no logramos ver la realidad. Es preciso que entre el conflicto y nosotros quede alguna distancia, circulen el aire y la luz. Solo así puede intercalarse entre la urgencia y nosotros la específica función de la teoría. Porque es preciso hacer constar que, provocada por la utilidad, la teoría misma no es utilidad. Este es el otro error, el error del pragmatismo. Para el pragmatismo la verdad es lo útil. La noción que aquí sustento es completamente opuesta; precisamente porque la verdad no es utilidad nos resulta útil y la buscamos porque es útil. El martillo es útil no porque él sea utilidad, sino porque tiene esa peculiar materia y esa peculiar forma que hacen de él un martillo.

Digamos, pues, que la actitud propia del conocimiento es una determinada ecuación entre la urgencia y el ocio, entre el utilismo y la generosidad.

En su *Historia de las ideas biológicas* (1) hace notar Radl cómo,

---

(1) E. Radl: *Historia de las ideas biológicas*. R. de O., Madrid, 1931. (2 vols.)

durante mucho tiempo, no hubo otros avances en fisiología que los inspirados a los médicos por la urgencia de su profesión. No hay, repito, inconveniente en que se vaya a la historia con intenciones utilitarias, ya que estas son, en definitiva, constitutivas de todo conocimiento.

Del mismo modo en este libro, precisamente porque va con tanta resolución a lo suyo, porque elude la *delectatio morosa* de quien pretende hacer solo «teoría», se proporciona un vigoroso dramatismo intelectual a los problemas históricos y nos los presenta depurados aun como estrictos temas científicos. El empellón de urgencia que se les da les arranca el follaje superfluo y la obra muerta.

La historia cobra de esta suerte una agilidad de cinta cinematográfica. Es un placer poder seguir con la vista la línea zigzagueante de los destinos de un pueblo, su brote oscuro, su crecimiento, sus vacilaciones, sus retrocesos, sus súbitas consolidaciones.

El «método de las épocas» pone de manifiesto el carácter más esencial de la realidad histórica, carácter que las otras maneras de narrarla tienden a ocultar: el de ser una realidad que hay que hacer, que es obra humana, no proceso de la naturaleza, el cual mana mecánicamente con necesidad preestablecida. Comienza Haller por enunciar de la manera más expresa que el sujeto de su drama, «el pueblo alemán, no es una unidad natural, sino una unidad históricamente lograda». Así debe hablar el historiador frente al naturalista. Todo lo que es de verdad histórico es algo a que se ha llegado y no algo que estaba ahí desde luego y como regalado. Contra la etimología del vocablo, la nación no nace, sino que se hace (1). Un pueblo es una integración que no se ejecuta espontáneamente, sino que supone ensayos y errores, tenacidad, sacrificios, ideas geniales y entusiasmos multitudinarios, toda una faena de largos, largos siglos, a veces brillante, a veces oscura (2). «Los molinos de la historia muelen muy lentamente», dice Haller con expresión certera y melancólica. El pueblo alemán ha sido, entre los europeos, el más tardío en integrarse. Haller persigue por todos los rincones de esas centurias las causas de esa tardanza. Esas causas resultan ser siempre variaciones de una misma tendencia morbosa: el particularismo. De cuando en cuando una individualidad poderosa somete esos poderes centrífugos y de

(1) Véanse mis obras *Towards a Philosophy of History*, Norton, Nueva York, 1941, e *Historia como sistema*, Madrid, 1941.

(2) Nótese la energía con que define Haller la fecundidad para el futuro alemán de los años—nada bélicos—laboriosos y oscuros que siguieron a las guerras contra Napoleón.

disociación, pero pronto su labor heroica es de nuevo corroída por los intereses parciales y solo una parte de ella logra salvarse. Estas porciones que en cada retroceso quedan consolidadas son la ganancia, el capital histórico nacional que se va acumulando. De cuando en cuando pierde el pueblo su libertad. Léanse las nobles palabras de Haller: «Para cualquier pueblo y en cualquier época constituye una desgracia el hallarse unido, dentro de un mismo Estado, con otro más grande y más fuerte. La libre evolución de su modalidad innata será dificultada en el mejor de los casos, impedida por lo común y tal vez extinguida por completo. Pero tal unión es especialmente funesta en tiempo de crisis, cuando queda superado lo antiguo e irrumpe a la luz lo nuevo. Nunca como en tales momentos resulta de la mayor importancia que el pueblo pueda desenvolverse tal cual fue creado, determine su propio destino; en una palabra, que sea libre.»

Una de las dimensiones que en la obra de Haller más estimo es la valentía, rayana a veces en lo paradójico, con que hace resaltar la intervención del individuo creador en la faena de formar, de fabricar un pueblo. La unidad alemana ha sido forjada por Prusia, pero Prusia ha sido constituida como poder histórico decisivo por un hombre, Federico el Grande. Sus empresas —hace constar sinceramente Haller— «no resultaba de la necesidad de una evolución natural ni correspondía a la tradición». He aquí un ejemplo de hecho que hace época: la línea de la tradición se bisela y toma otra dirección.

En las páginas de este libro vemos, por adelantado, lo que Alemania ha sabido hacer después de su derrota en 1918 y vemos pronosticado el modo cómo lo ha hecho. Ahora se comprende con toda claridad por qué en la hora de su primera publicación resonó tan fuertemente en las almas de los alemanes fortuitamente derrotados. Este libro les anunciaba que no habían sufrido la única derrota esencial: la íntima, la que consiste en quebradura del resorte moral de la fe en sí mismos y en el propio porvenir. El pueblo alemán se ha rehecho y ha conseguido, por fin, su unidad.

Pero al llegar aquí tengo que permitirme insinuar una observación a la obra de Haller, de dirigirle una pregunta tratándola como si fuese una persona capaz de responder: la situación de Alemania en la fecha en que escribo ¿no rebasa ya el horizonte de este libro? Su propósito era mirar el pasado desde el punto de vista de su utilidad para el pueblo alemán. No tendría sentido aquí dirigir objeciones a este libro desde otra perspectiva que la adoptada en él. Mi observación, sin embargo, surge dentro de esa perspectiva y

consiste en preguntar al libro: al mirar la realidad que era el pueblo alemán, protagonista de este largo drama, ¿no se ha aproximado a ella Haller con exceso, de suerte que no la ha podido ver entera? ¿No la ha aislado un poco más de lo justo y al aislarla no le ha arrancado y dejado fuera de la consideración porciones de ella misma? Me explicaré.

Reconoce Haller, como no podía menos, que un pueblo vive en la comunidad de otros pueblos y expone muy acertadamente las presiones que estos han ejercido una y otra vez sobre aquel. Pero no creo que esto sea suficiente. La realidad histórica que es el pueblo alemán no se agota, en mi entender, con la descripción de lo que él mismo es, como tal pueblo aparte, más el estudio de las presiones que sobre su cuerpo otros ejercieron. Haller, como los demás historiadores, no percibe algo que, a mi juicio, es fundamental y que, acaso, el tiempo más próximo manifiesta en toda su evidencia. Es esto. Cada una de las naciones europeas es una sociedad en el más intenso sentido de esta palabra—el de sociedad nacional. Consiste en la estrecha convivencia de los individuos alemanes al lado y frente a la convivencia no menos estrecha de los franceses en su Francia, de los ingleses en su Inglaterra. Pero acontece que además de esas sociedades nacionales —Alemania, Francia, Inglaterra— existe otra sociedad en que estas viven sumergidas o flotando: la sociedad europea. Mas entiéndase bien: no quiere decir esto que la sociedad europea consista en la convivencia de las naciones europeas. Eso no existe. Las naciones no conviven. Creerlo fue el error elemental de sociología que representó la *Sociedad de las Naciones*. Conviven solo los individuos. La sociedad europea consiste también en la convivencia de los individuos que habitan el continente e islas adyacentes. Esta convivencia es distinta de la nacional, pero no es menos efectiva, menos real. Tan no lo es que, en rigor, la convivencia europea es anterior a las nacionales, que preexistía a la formación de estas y que estas se han ido haciendo dentro de ella como coágulos más densos. Por tanto, no se ha hecho todo cuando se ha presentado como personajes del drama histórico a Alemania, Francia, España, Inglaterra, etc. A todos estos hay que agregar otro personaje distinto de ellos y tan operante como ellos: Europa. La diferencia entre Europa y las naciones europeas en cuanto «sociedad» estriba en que la convivencia *sensu stricto* europea es más tenue, menos densa y completa. En cambio fue previa y es más permanente. No ha llegado nunca a condensarse en la forma superlativa de sociedad que llamamos Estado, pero actuó siempre, sin pausa,

aunque con mudable vigor, en otras formas características de una «vida colectiva» como son las vigencias intelectuales, estéticas, religiosas, morales, económicas, técnicas. Si extirpamos a cualquiera de aquellas naciones los ingredientes específicamente europeos que las integran les habremos quitado las dos terceras partes de sus vísceras (1).

No se ha visto, pues, la realidad completa de una nación europea si se la ve como algo que concluye en sí mismo. No; cada una de estas naciones levanta su peculiar perfil, como una protuberancia orográfica, sobre un nivel de convivencia básica que es la realidad europea. Se separan y aíslan los pueblos por arriba, pero terminan todos unidos e indiferenciados en un subsuelo común que va de Islandia al Cáucaso. Por desgracia —varias veces lo he hecho notar—, no se ha intentado nunca una historia de la sociedad europea en este estricto sentido. Si se hiciese con algún rigor el ensayo, yo creo que resultaría patente cómo la historia europea no ha consistido solo en las luchas de unos pueblos occidentales con otros, sino que además ha habido una lucha, llena de vicisitudes, entre unas o varias o todas las naciones europeas y Europa en cuanto unidad indiferenciada y envolvente. A veces es la pluralidad de las naciones quien predomina sobre su unidad subterránea; otra es, por el contrario, la unidad europea quien somete a muy acusada homogeneidad las figuras divergentes de aquellas. Sin tener esto en cuenta no se puede llevar a satisfactoria claridad la imagen de ciertas épocas y de ciertos grandes hechos. Por ejemplo, la primera Edad Media, que es un tiempo en que prepondera Europa. Los pueblos entonces germinantes viven adaptándose a formas que Roma había dejado sobre el área europea. ¿Es posible, sin subrayar esto, entender bien lo que fue, lo que quería ser el *Sacro Imperio Romano?* ¿Nos queda esta enorme idea un tanto desdibujada en las páginas de Haller? Y si esto no está suficientemente claro, ¿se pueden entender bien las ideas con que Carlos V y sus consejeros enfrontan la situación de Alemania en 1519? Un lector español no puede quedar tranquilo cuando ve a Haller clasificar a Carlos V, sin más y desde luego, como un hombre español, porque los españoles sabemos muy bien lo que le costó españolizarse y que conforme fue haciéndolo fue dejando a un lado la idea medieval del *Sacro Imperio* y aceptando

(1) Esta idea de la sociedad europea fue enunciada por mí ya en *La rebelión de las masas*, 1929, pero luego, más especialmente, en el «Prólogo para franceses» y «Epílogo para ingleses», agregados a las nuevas ediciones de aquel libro.

—aunque a regañadientes— la idea de las naciones en plural y del «equilibrio europeo» que, sustituyendo al Imperio, iba a predominar en los tres siglos subsecuentes.

Lo propio acontece con la Reforma. Sin que lo declare, palpa Haller que el protestantismo, aunque culmina en la figura de Lutero, no es cosa exclusiva ni específicamente alemana, sino un movimiento en sentido estricto europeo, una guerra civil que en la sociedad europea, como tal, estalla. ¿No nos sorprende un tanto ver que Haller vacila ante hecho de este calibre, que abre toda una época de la historia alemana? También la Contrarreforma es un hecho originariamente europeo y no español—como distraídamente sostienen algunos, a pesar de lo cual fue tan decisivo para la historia nacional española (1).

No es posible mirar bien las naciones de Occidente sin tropezar con la unidad tras ellas operante ni es posible observar esta unidad europea concretamente, y no solo en mera frase, sin descubrir dentro de ella la perpetua agitación de su interno plural: las naciones. Esta incesante dinámica entre la unidad y la pluralidad constituye, a mi parecer, la verdadera óptica bajo cuya perspectiva hay que definir los destinos de cualquiera nación occidental.

La prueba más sólida de ello se levanta ante nuestros ojos en las horas mismas que estamos viviendo. He aquí que el pueblo alemán consigue por vez primera su completa unidad. A esta meta dirige Haller toda su obra. Pero en el mismo instante en que el pueblo alemán se encuentra con todo sí mismo descubre que su problema no está resuelto, porque *ipso facto* se revela al pueblo alemán que él y su unidad eran solo un problema parcial de su propia vida más allá del cual se levanta, como problema no menos suyo, ineludible e inaplazable, el problema de Europa, O dicho con otras palabras: que la realidad alemana no termina en el perfil aparentemente exento, aislado de la colectividad alemana, sino que continúa más allá de ese perfil y, bajo tierra diríamos, se funde con el problema de Francia, Italia, España, Inglaterra, etc. Todo pueblo occidental al llegar a su plena integración en la hora de su preponderancia ha hecho la misma sorprendente y gigantesca experiencia: que los otros pueblos europeos eran también él o, dicho viceversa, que él pertenecía a la inmensa sociedad y unidad de destino que es Europa.

Puesto a pedir, yo hubiera deseado que la obra de Haller anti-

(1) Aunque expresándolo indirectamente, Haller ve en la Contrarreforma un movimiento europeo de que España fue solo instrumento.

cipase un poco más de horizonte, el que hoy tenemos a la vista. Otra vez, y más que ninguna otra vez, el genio histórico tiene ahora ante sí esta formidable tarea: hacer avanzar la unidad de Europa, sin que pierdan vitalidad sus naciones interiores, su pluralidad gloriosa en que ha consistido la riqueza y el brío sin par de su historia.

Junio de 1941.

II. [TOCQUEVILLE Y SU TIEMPO][1]

Alexis de Tocqueville nació en 1805, de familia noble. Era biznieto de Malesherbes e hijo del conde de Tocqueville, prefecto de Metz. En 1831 fue enviado a los Estados Unidos para estudiar el régimen penitenciario en aquel país. Permaneció allí nueve meses. En 1835 publicó el libro *De la democracia en América* (primera y segundas partes actuales). Inesperadamente esta obra tan severa de tema y de dicción logró un triunfo fulminante y de gran resonancia. El autor no contaba aún treinta años y se vio en él a un nuevo Montesquieu. En 1840 dio a la estampa la segunda parte (hoy tercera) de su libro, que encontró mucha menos atención, a pesar de ser aún más jugosa que las anteriores. En 1839 fue elegido diputado. En 1848, después de la revolución de febrero, volvió al Parlamento y en 1849 ocupó unos meses la cartera de Asuntos Exteriores en el segundo ministerio de Odilon Barrot. Poco después se retiró de la vida pública. En 1856 apareció su única otra obra: el primer tomo de *El antiguo régimen y la revolución*. En 1859 murió. Dejó unos *Recuerdos* que se refieren a la revolución del 48 y que son de extraordinario interés. En su correspondencia, de que se han publicado tres tomos más un volumen de epistolario con Gobineau, se hallan, tal vez, las páginas más perspicaces y proféticas de su doctrina política. De constitución enfermiza, de carácter retraído, su vida fue simpre recatada. Se negó a hacer las gesticulaciones a que se entregaban sus contemporáneos y evitó con tácito desdén la fraseología del siglo. Por ello, después de haber aparentemente triunfado tan pronto, se le olvidó no menos pronto. Pero si el lector se asoma

(1) [Apuntes para un Prólogo a una edición de obras de Tocqueville.]

a los libros que hoy se publican acerca de los tremendos problemas del presente, sobre todo en Inglaterra y en Estados Unidos, se encontraría sorprendido con que una y otra vez el autor cita a Tocqueville como la mejor instancia. Parece, pues, que ha llegado el momento de que se vuelva a leer a Tocqueville y por vez primera se le entienda. Como suele acontecer, las experiencias de nuestro tiempo nos han abierto los ojos para que podamos reconocer en él uno de los pensadores políticos más importantes del siglo XIX, en ciertas calidades, el más seguro, rigoroso y responsable.

Nada garantiza mejor la autenticidad y, por tanto, el valor de una obra intelectual como el hecho de que el autor se haya dedicado a sus meditaciones y estudios movido por una necesidad íntima, es decir, personal. La persona es pura intimidad. No es nada hacia afuera ni para otro. Es el ser hacia sí mismo y, por ello, pura verdad. Lo que pasa es que el hombre no se ocupa en ser persona, en ser su propia persona, sino muy infrecuentemente. Ni la curiosidad mental ni el oficio bien aprendido aseguran esa última calidad en la operación de intelecto que es la decisiva. Es preciso que el asunto importe al autor como un elemento de su existencia que ha hecho presa en él y lo lleva a la rastra, como la fiera a su víctima. Solo así se levantan unidos en la mente el infinito estado de alerta y el sentimiento de radical responsabilidad que hacen algo probable en el hombre ver las cosas como son.

Tocqueville es un ejemplo claro de esto. Era incapaz de escribir por escribir. De aquí la escasez de su producción. Sus dos únicos libros se ocupan de un mismo tema, tomado primero por su anverso y luego por su reverso. Ese tema exclusivo de Tocqueville es la democracia. Ya veremos cómo para él el reverso de la democracia, esto es, la maquinaria en que la democracia consiste es la centralización. En vez de «centralización» hoy solemos decir «intervencionismo del Estado», y si queremos emplear un vocablo antipático y bastante estúpido que ha andado muy en boca en estos últimos quince años, hablaremos de «totalitarismo».

Nótense las fechas. El libro *De la democracia en América* se publica en enero de 1835. Tocqueville vuelve a los Estados Unidos, con su amigo Beaumont, en febrero de 1832 y en diciembre imprime su memoria sobre el sistema penitenciario en los Estados Unidos. Quedan, pues, poco más de dos años para la redacción de su grande obra. La enorme masa de ideas sobre las diferentes formas de gobierno que ella contiene, el sistema de principios sociológicos tan firme y

madurado que las sustentan y que todo buen lector puede percibir no han podido brotar en tiempo tan reducido. Máxime cuando sabemos que Tocqueville era lento en su escritura. No porque padeciese tartamudez literaria, sino porque, como él mismo declara a Beaumont, su más próximo amigo, en 1838, «vuelve a y revuelve su pensamiento antes de emitirlo» (1). Esta es precisamente, como veremos, la condición sin par de su estilo intelectual, tan insólita en los que escriben de política y a la que debe el magisterio que puede aún ejercer sobre nosotros. Todo ello nos obliga a retroceder más atrás de 1831, fecha de su partida para América, y nos hace descubrir que Tocqueville, apenas sale a la vida, desde sus veinte años, se siente obsesionado por el tema «democracia», que va a dominar todo el curso de su existencia. No debe sorprender el carácter prematuro de su preocupación y las meditaciones por ella suscitadas. La prematuración fue característica de la época. En esta primera generación posterior a la Revolución francesa, la generación romántica, es normal que los individuos lleguen a la madurez muy poco después de los veinte años y envejezcan también con celeridad. El caso más representativo fue Alfredo de Musset, decrépito antes de los treinta años (2).

Al salir de la adolescencia el hombre se forma, por vez primera, el proyecto de su vida. La dosis de deliberación con que esto se hace varía en los individuos. El impulsivo se embarca, sin más, en la primera figura de existencia posible que el azar fleta a su vera. El tímido, por el contrario, retiene sus primeros movimientos. Vuelve sobre ellos. No se contenta con la sugestión de su faz atractiva. Mira las cosas por todos lados, procura descubrir sus límites, anticipar sus consecuencias, como en una jugada de ajedrez. Este movimiento mental que detiene provisoriamente la resolución y da la vuelta en torno de un proyecto de modo que descubre tras de su faz halagadora su espalda peligrosa, es lo que llamamos reflexión. Tocqueville era y fue siempre un tímido. Casi todos los grandes pensadores han sido, por lo pronto, tímidos. La timidez es el gran método intelectual. La duda metódica del hidalgo Descartes no era sino timidez metódica. Cuando la coyuntura histórica permite que se adueñen del poder los impulsivos y nada tímidos sobrevienen las grandes catástrofes en las civilizaciones.

Pero hacia 1825 había otra razón para que la proyección de

(1) *Correspondance*, II, 83.

(2) El hecho fue demasiado frecuente para que no tengamos que derivarlo de la estructura general que la vida occidental presentó en aquellos años.

vida que el joven tiene que hacer no fuese fácil ni fluida. La figura de existencia que anticipamos se perfila dentro de una sociedad que, a su vez, nos presenta su figura de usos colectivos, de normas establecidas, de instituciones públicas. Ahora bien, en 1825 las sociedades europeas, por lo menos las continentales, eran en gran parte ruinas. La Revolución francesa había machacado el antiguo régimen cuando estaba a punto de ser todo lo perfecto que una forma de sociedad y de gobierno puede ser. El joven de entonces se encontraba, pues, con que no sabía en qué mundo social iba a tener que vivir. De aquí que al proyectar su vida se encontraba teniendo que proyectar también la sociedad en que iba a vivir. El problema político se convertía *a limine* en un problema personal. Por eso es la primera generación en que todos se ocupan de política.

En 1825 gobernaba en Francia la Restauración. Pero nadie crecía en ella. Las restauraciones —y me refiero a las auténticas, a las que se intentan después de las auténticas revoluciones— son lo más inverosímil, el fenómeno más artificioso que presenta la historia. Algunos las quieren, pero nadie, ni los que las quieren, las creen. La historia tiene de río no saber andar hacia atrás.

Tocqueville, de educación y de temple, era un noble del antiguo régimen. Pero es prodigioso advertir hasta qué punto su mente estaba libre de toda adscripción al pretérito. No creo que en sus escritos pueda hallarse una sola expresión de nostalgia hacia aquellas formas de vida ya inactuales. Tocqueville se sintió desde luego y sin la menor vacilación franco al porvenir.

El porvenir trae incitaciones y limitaciones. La gran incitación de aquellos años era poder vivir en una sociedad donde el hombre se sintiese libre, y esto quiere decir concretamente que el individuo se encuentre con que en ciertos sectores importantes de su actividad pueda existir desde su personalísimo fondo, conforme a propia inspiración o vocación. Es no entender y, por tanto, es falsear este postulado de libertad, según entonces era sentido, ver en él un mero afán de insumisión. Precisamente el acto en que más radicalmente se siente el hombre libre es aquel en que por íntima decisión se liga y entrega a una ley o norma, a una religión, a una doctrina filosófica o política, a una disciplina moral, a las exigencias de una profesión. En cambio, cuando el hombre sigue un capricho le queda en el fondo un sabor de servidumbre.

Antes que todo y sobre todo —sobre el subsuelo de fe cristiana heredada— Tocqueville fue liberal. Lo fue en forma más consciente y depurada que solían serlo sus contemporáneos. Creía que si la

historia en cuanto acontecimiento intrahumano tiene un destino y si la evolución de las sociedades tiene una meta, esta meta y aquel destino solo pueden consistir en establecer una armazón de instituciones políticas y de usos cotidianos que hagan posibles existencias libres.

Pero lo que no hizo nunca Tocqueville fue suponer que desear una vida informada por la libertad constituyese un pensamiento político. La meditación política empieza cuando nos preguntamos si es posible eso que deseamos, y, de serlo, cómo. ¿Se dan en la sociedad las condiciones para que una instauración de formas libres del vivir sea probable? ¿Qué camino llevan los pueblos del Occidente europeo en orden a su constitución civil? Tocqueville, al asomar por vez primera a la vida adulta, no puede apartar de sí la presión de esta pregunta. Ve que de ella va a depender su existencia y la de las generaciones posteriores. Entonces dirige una mirada perentoria al horizonte histórico y, al contemplar su tiempo, ve ascender por todas partes la forma democrática como una marea viva que nada puede contener. La democracia le aparece como «un hecho irresistible contra el cual no sería ni deseable ni prudente combatir». Es «un movimiento gradual que escapa al poder humano, a cuyo desarrollo contribuyen todos los acontecimientos y todos los hombres». «Dondequiera que dirijamos la mirada descubrimos esta revolución que se continúa en todo el universo cristiano» (1). Este carácter de inevitabilidad con que la democracia se presenta a los ojos de Tocqueville tiene dos haces, porque, de un lado, la encuentra imponiéndosele dentro de sí mismo como idea, y, por otro, observa su triunfo o gestación como hecho en el mundo de las sociedades.

---

(1) *De la democracia en América,* Introducción (1.ª y 2.ª partes).

III. VISTAS SOBRE EL HOMBRE GÓTICO (1)

No es esta buena hora para que intentemos dibujar en una figura cerrada y con pretensión de suficiente la manera de ser hombre que el llamado «goticismo» fue. El inmenso avance en el conocimiento de los hechos referente al tema que se ha ejecutado en lo que va de siglo invitaría ciertamente a ensayarlo, pero esta mayor abundancia y mayor precisión de los datos ha coincidido con un oscurecimiento en los puntos de vista desde los cuales podía construirse la síntesis. Las imágenes del «hombre gótico» que hace veinte años solían elaborarse partían del Renacimiento y la Modernidad como claras magnitudes históricas que el definidor tenía a retaguardia. Pero el concepto de Renacimiento, que tan felices hizo a nuestros padres, empezó pronto a desmaterializarse. Al querer precisar uno a uno sus atributos fue menester ir estirando cada vez más la cronología de la presunta época hasta penetrar en los senos más remotos de la Edad Media. Comenzaron a aparecer «Renacimientos» anteriores al Renacimiento, de suerte que este concepto ha llegado a ser más bien un estorbo que un auxilio para la comprensión de la historia occidental. En cuanto a la Modernidad, lo acontecido es más dramático. Los autores de aquellas imágenes del «hombre gótico» habían pintado estas teniendo sus pies plantados en una tierra firme—en la Edad Moderna a que se sentían pertenecer. La Modernidad les era, en este sentido, un carácter absoluto, un sistema inercial de referencia. Mas he aquí que entre tanto ha sobrevenido un histórico corrimiento de tierras. La Modernidad ha resbalado bajo nuestros pies, se ha ido de ellos y nuestros pies no saben

(1) [Apuntes para un estudio sobre «el hombre gótico».]

hoy dónde están. Este cambio de actitud ante Renacimiento y Edad Moderna trastorna radicalmente el sistema entero de los conceptos históricos y deja a quien quiera hablar de la Edad Media sin base de referencia que le sea común con sus lectores.

Aún sería preciso aludir a modificaciones todavía más profundas que han surgido en nuestra perspectiva histórica, tan recientes y tan graves que no han podido aún ser enunciadas por nadie—que yo sepa, al menos. Pues no se trata solo de que haya variado nuestra «noción» de Renacimiento, de Edad Moderna y, consecuentemente, de Edad Media, sino que nuestra actitud ante todo el pasado humano, como tal pasado, lo que él no es, lo que, por tanto, con él tendremos que hacer es totalmente nuevo. Ni podía ser de otro modo. La actitud del hombre ante el pasado es función de la faz que le presenta el porvenir, y todos sentimos que la que ahora nos ofrece es *por* completo distinta de la que han hallado ante sí todas las generaciones anteriores. A lo sumo en los tiempos más primitivos de la humanidad mostró facciones algo similares. Habíamos olvidado lo que es, en verdad, el porvenir porque durante los últimos siglos se presentaba a los hombres sobremanera domesticado. Sentían ante él no pocas seguridades—la forma extrema de ellas fue la «confianza en el progreso». Pero un porvenir que es, más o menos, seguro no es porvenir: es una proyección del presente que ya está ahí. Ahora bien, porvenir quiere decir propiamente lo por esencia inseguro, lo que se opone a la tranquila prolongación del presente, lo que, en absoluto, «no está ahí», sino que «viene» invisible del seno profundo del misterio. Ahora bien, esto trae consigo una concepción nueva de la realidad histórica y caemos en la cuenta de la gran *lapalissade:* que el pasado comenzó por ser futuro y, por tanto, radical contingencia, cualquiera fuese el aspecto con que se presentase a los hombres que lo presentían desde su presente.

La realidad primaria con que el hombre gótico se encuentra al encontrarse existiendo, la más firme y sólida, la que sostiene y envuelve todas las demás, no es este mundo y esta vida, sino otro mundo y otra vida que están más allá de estas. Ello impone a su vivir una perspectiva sobremanera paradójica que tergiversa la natural. Lo absolutamente distinto, es decir, lo trascendente, el *más allá*, es lo que parece más claro e inmediato. En cambio, ve todo lo próximo de una manera borrosa y *flou*, hasta el punto de que casi no le es realidad. La idea de Naturaleza que la filosofía y la ciencia antiguas habían logrado construir y que llegó a con-

vertirse en creencia viva durante los tres primeros siglos del Imperio romano se había volatilizado al perderse casi todos los conocimientos de que ella se nutría. El mundo natural había quedado reducido —en la gigantesca etapa de desintegración que corre del III al XI— a poquísimos componentes y carecía de estructura y ley. No ofrecía, pues, su imagen posible contrapeso a la mole del mundo sobrenatural. La Iglesia había sido la única institución amplia y eficientemente organizada que había subsistido durante aquellas centurias y sin concurrencia alguna había logrado consolidar en las almas la creencia en su doctrina.

Decir, sin embargo, que la creencia básica del hombre gótico era el cristianismo puede resultar equívoco. Porque lo que de este existía como efectiva creencia en el hombre medio de la época se parecía muy poco a lo que era el cristianismo de los teólogos. Téngase en cuenta que aun estos andaban muy lejos todavía, en los siglos XI y XII, de poseer la doctrina cristiana completa según, al fin del mundo antiguo, había sido elaborada y complicada por la Patrística. Este cristianismo sabio que había llegado a formar parte integrante de la cultura antigua quedó también sumergido juntamente con los demás órdenes de esta: Estado, técnicas, artes y saberes.

Si filiamos, pues, al hombre gótico como hombre cristiano debemos contraer extremadamente el sentido de este atributo y representarnos un conjunto de creencias muy elementales que eran, por lo mismo, compactas y firmísimas. Al fin y al cabo, al hombre antiguo, aun en su última hora, le era en principio posible una opción entre las creencias cristianas y otros dos repertorios de creencias: por un lado, el paganismo, que aún quedaba superviviente, bien que con existencia tenue y residual; por otro, las creencias filosóficas. San Agustín es el gran ejemplo de un alma sometida sucesivamente a la gravitación hacia heterogéneos centros de atracción. Esto da a su fe el carácter de una nueva adquisición, insuficientemente consolidada, que el individuo necesita reanimar de continuo con su voluntad de creer. La teología cristiana ha entendido siempre por fe esta convicción precaria, sin duda más meritoria, pero más parecida a lo que he llamado adhesión a *ideas verdaderas* que a una creencia. Y de esta hablamos ahora.

Aunque sea el cristianismo el factor que gozó de mayor continuidad desde el fin del Imperio romano hasta los siglos góticos, su transformación en cuanto viviente realidad histórica había sido enorme. Como todos los demás componentes de la cultura greco-

romana, había sufrido una involución tan acusada que si no nos quedamos detenidos ante la identidad externa de ciertas fórmulas, apenas reconoceremos en el cristianismo gótico la misma religión que en el antiguo. Se ha solido considerar como una cosa, a mi juicio, demasiado natural que el hombre gótico fuese cristiano, y esto ha dificultado la percepción de cómo era ese su cristianismo y, sobre todo, de cuáles fueron sus efectos sobre la estructura de la vida medieval. Porque la unidad de «cristianismo» y «hombre gótico», como formas históricas, debe, por lo pronto, parecernos un anacronismo. No por casualidad fue el cristianismo la forma terminal del mundo antiguo. Su triunfo sobre la *oecumene* —es decir, sobre las sociedades que habían vivido todas las vicisitudes de la historia «clásica»— se debió a que el hombre antiguo había hecho ya todas las experiencias posibles dentro de una actitud vital en que se afirma este mundo y esta vida. Para la Antigüedad clásica hasta los dioses son poderes intramundanos. Griegos y romanos definían el mundo como la convivencia de hombres y dioses. El resultado de aquel ciclo completo y ejemplar de experiencias vitales fue una gigantesca desilusión.

No creo que este argumento se pueda entender bien si no se comienza por subrayar mucho, aun a riesgo de exagerarla, la incongruencia básica inicial que existía entre el substrato humano que va a crear y vivir las formas de vida en que el llamado «goticismo» consiste y las creencias fundamentales, es decir, la figura de mundo en que aquel se encontró desde luego sumergido.

Las más notorias imágenes del hombre gótico que en los últimos tiempos se han dibujado coincidían en tomar a este en su última hora, cuando había llegado a su decrepitud: «*Herbst des Mittelalters*» (1) (Huizinga), «*Ausgehendes Mittelalters*» (Stadelmann). Nada habría que objetar a esta preferencia por lo vespertino si hubiese habido antes de ellas alguna imagen del mismo rango científico que presentase las facciones del hombre gótico en su hora matutina y en su mediodía. Mas como esa obra no existe nos preguntamos al leer aquellas: ¿de qué primavera es este un otoño? Ultimamente no entendemos bien los admirables libros de Huizinga y Stadelmann, porque en ellos se nos describen con *delectatio morosa* los efectos de causas que no nos son enunciadas.

Convendría, pues, que los historiadores hiciesen un esfuerzo para hacernos ver cómo era la manera de ser hombre que el «goticismo» fue, según esta se manifiesta desde que aparecen sus prin-

---

(1) [*El otoño de la Edad Media*, Ed. R. de O., Col. «Selecta», Madrid, 1965.]

cipales rasgos —en la segunda mitad del siglo XI— hasta que culmina en 1300. Yo, que no soy historiador y sé muy poco de estas centurias, he tenido que improvisar para mi uso interno algunas vistas sobre aquella tan extraña estructura vital y una parte de ellas es lo que, sin mayores pretensiones, ofrezco aquí al lector.

Cualquiera sea el lugar del espacio y la hora del tiempo en que el hombre está, donde verdadera y propiamente *está* es en alguna creencia, más exactamente, en un repertorio de creencias. Cree que el mundo y él mismo son de una cierta manera, tiene una determinada contextura y cree, consecuentemente, que su relación con el mundo consiste en ciertas posibilidades e imposibilidades. Es característico de lo que llamo «creencia» que no aparece como tal, sino que se la toma como siendo la realidad misma.

En la figura de realidad que sus creencias le constituyen se encuentra el hombre colocado. Su vida consistirá en moverse dentro de esa figura de realidad, en «ser en vista de ella». De aquí que lo primero que tenemos que hacer para intentar entender una vida humana es precisarnos sus creencias principales, el perfil de Universo en que existió sumergida. De lo que este sea en cada época depende en qué precisos problemas, esfuerzos y ocupaciones consistirá esa vida. Porque la vida humana, que es siempre un drama, tiene siempre un argumento. La tarea del historiador se resume en descubrirnos y hacernos inteligible el argumento de las vidas a que su obra se refiere. Y esto que vale para las vidas individuales vale, con las debidas trasposiciones, para un tipo de vida que es lo significado por el título: hombre gótico. Nuestro tema se concentra, pues, en la respuesta a esta pregunta: ¿Cuál es el argumento de la vida gótica?

Una advertencia preliminar, ya aludida, es, sin embargo, ineludible. No se confundan las creencias de un hombre con sus «ideas». Las ideas son pensamientos que, más o menos deliberadamente, se forja sobre la realidad en que se encuentra y que sus efectivas creencias le constituyen. Esas ideas pueden parecerle «verdades» —por ejemplo, las «verdades científicas»—, mas no por eso dejan de ser meras «ideas que piensa», en tanto que las creencias son «realidades en que está». Las ideas son ya reacción al estrato primario sobre que la vida actúa y que consiste solo en las auténticas y automáticas creencias (1). Lo que en esta advertencia parezca abstruso

(1) Véase, del autor, *Ideas y creencias*. [O. C., vol. V.]

—no puedo aquí detenerme en desarrollarla— quedará diáfano conforme el lector avance en la lectura de lo que sigue.

Los historiadores suelen despistarse porque pretenden definir la estructura de una época inventariando las ideas que durante ella fueron formuladas. Precisamente una de las tareas más delicadas y más imprescindibles del análisis histórico es determinar qué papel juegan las ideas en cada tiempo. Porque no ha habido seguramente dos etapas en que ese papel haya sido el mismo. Ahora bien, ese papel, es decir, la función que sirve en el organismo de cada vida humana, es lo más importante en una idea y, además, es lo que le da su sentido preciso. No se puede entender con alguna proximidad a Tomás de Aquino si se interpretan sus expresiones aristotélicas con la misma significación que tenían para Aristóteles. Verdad es que tampoco solemos entenderlas en el sentido estricto que para este tenían, sino que nos contentamos con una comprensión esquemática de ellas que, por lo mismo, proporciona una significación ómnibus, valedera para cualquier tiempo y cualquier hombre precisamente porque no vale con rigor para ninguno. Es ya de sobra bastante problemático en qué medida las ideas de una época serán representativas de su auténtica realidad histórica, pero aun admitiéndolo, no basta que sean *representativas* de un tiempo para que sean *constitutivas* de él.

Lo contrario acontece con las creencias. Son lo que verdadera y primariamente constituye la vida en cada época, pero no la representan. La razón me parece sencilla: las *efectivas* creencias del hombre operan automáticamente detrás de su conciencia expresa. De puro serle la realidad misma no suelen adquirir forma de pensamientos, no se le presentan en actos de conciencia especiales y no ha lugar, por tanto, a que se las formule. Las efectivas creencias de una época o de un hombre no se hacen por sí mismas manifiestas, sino que actúan ocultas, de modo implícito y no explícito. De suerte que si no se hacen *presentes* ni a quien las cree mal pueden sernos a nosotros *representativas* de él.

No quisiera que esta doctrina, sencilla como «¡Buenos días!», pareciese abstrusa al lector. Para hacerla diáfana le invito a imaginar que resuelve salir a la calle, pero que al llegar al portal se encuentra con que no hay calle, sino un abismo insondable. Esta averiguación producirá en él una sorpresa de bastante calibre. La sorpresa resulta siempre de que no hay lo que firmemente esperábamos. Pero es el caso que antes el lector había pensado solo

«salir a la calle». Por mucho que busque no encontrará en su recuerdo haber pensado además que «hay calle». Sin embargo, este «hay calle» en algún modo estaba.

Se imponía, pues, al historiador la forzosidad de penetrar más allá de las ideas que una época expresa y esforzarse en averiguar el repertorio de sus efectivas creencias, que son, por esencia, secretas.

LAS TRES DIMENSIONES DE LA CREENCIA GÓTICA: CRISTIANISMO, ROMANISMO Y CABALLERÍA

El mundo del hombre gótico está formado por la aglutinación de tres conjuntos, entre sí heterogéneos—que, en vez de conjuntos, podemos mejor llamar dimensiones de la creencia medieval.

La primera y básica, que sostiene y envuelve el resto...

IV. ALGUNOS TEMAS DEL «WELTVERKEHR» (1)

WELTVERKEHR!»... Se trata, pues, del espacio. Pero la relación del hombre con el espacio es sumamente compleja. Es, en rigor, paradójica. El hombre está condenado a existir en cada momento desde un sitio. Esto trae consigo que el espacio sea originariamente para el hombre una cosa muy distinta de lo que es para el geómetra. Como hoy se propende a olvidar todo lo que pasó anteayer, conviene recordar que Scheler reconquistó el sentido primario del espacio como algo humano y no geométrico. En efecto, desde el sitio donde en cada momento estoy todos los demás sitios del mundo se organizan en una perspectiva viviente, dinámica, de tensiones emotivas—la perspectiva cerca-lejos. Lo que deseo, por ejemplo, está lejos, pero esta lejanía no es una distancia geométrica, sino una distensión sentimental, es un estirarse doloroso de mi ser hacia aquel lugar remoto. El echar de menos lo ausente, la nostalgia, ha sido una de las emociones más fértiles en la historia humana. El amor, en el sentido que esta palabra tiene para los europeos, aparece por vez primera en la poesía de los trovadores y el *Minnesang* con el carácter de «amor a distancia», es decir, en la forma de dolor porque la amada está lejos. Si la amada está cerca el hombre de los siglos XI y XII era incapaz de sentir amor hacia ella. En vez de amor, su relación con ella es sensual. Era preciso que la amada se alejase para que la relación con ella se espiritualizase en la forma de «pena de amor», de alejamiento. Viceversa, algo que es peligroso o que desterramos está cerca y este cerca se mide por el anhelo de

(1) [Artículo así titulado en el original manuscrito pero publicado en Alemania con el título «El hombre y la medida de la Tierra». *Frankfurter Allgemaine*, Octubre, 1954.]

alejarnos de aquello, de huir. Actúa, pues, en el fondo del ser humano un pertinaz deseo de que el lejos se convierta en un cerca y el cerca se vuelva lejano, es decir, que el hombre no acepta la situación de las cosas en el espacio y tiende a negar la estructura de este.

La razón de ello es que si bien el hombre tiene que existir siempre desde un sitio determinado, su relación con este sitio no le es esencial ni constitutiva. Acontece a cada especie animal y vegetal que hay una región del planeta donde puede, sin más, existir. Es lo que los biólogos llaman su *habitat*. Ahora bien, el *pater* Teilhard, jesuita francés, hace notar que hay un rasgo puramente zoológico que diferencia al hombre de los demás animales, a saber: que el hombre vive en cualquier sitio del planeta. Pero el *pater* Teilhard no advierte que esto acontece precisamente porque no tiene ningún *habitat*, es decir, ningún lugar donde, sin más, pueda vivir. Se presta demasiada poca atención al hecho de que, en rigor, la tierra es inhabitable para el hombre. Este, para poder vivir en ella, necesita intercalar entre todo lugar terrestre y su persona creaciones técnicas que modifican el medio y gracias a ello lo adaptan a él. Y como en cada lugar del planeta puede crear técnicas diferentes de habitación consigue, a la postre, poder vivir en todas partes. Este es el lado paradójico de la relación que el hombre tiene con el espacio. Precisamente porque ningún espacio le es afín no está vinculado a un espacio determinado, pero tampoco está creado por ningún espacio. Está condenado a un espacio, pero es heterogéneo respecto de todo espacio.

De aquí que el hombre se haya ocupado siempre en inventar medios de locomoción que, en una u otra medida, van anulando el espacio y poniendo a la disposición del hombre las distancias de modo que pueda, a voluntad, crearlas o suprimirlas.

Pero el progreso en la velocidad de los medios de transporte ha sido muy lento, tanto que puede contemplarse la historia universal y sus internas variaciones desde el punto de vista de los medios de comunicación espacial con que el hombre en cada momento contaba. Entonces se advierte que esa independencia, llamémosla metafísica, del hombre frente a todo lugar determinado ha quedado siempre prácticamente restringida al extremo. Algún que otro individuo podía con gran esfuerzo hacer un largo viaje que tenía solo el valor de una aventura personal, pero la inmensa mayoría de los hombres tenía que quedar adscrita a un territorio. Esta inmovilidad dio origen a las sociedades, a lo que solemos llamar «pueblos». En la convivencia continuada durante generaciones se engendraron los usos consuetudinarios, las normas locales de existencia, las con-

cepciones del mundo peculiares a cada pueblo. Esa ha sido hasta ahora la historia y eso ha sido el hombre: un ser internamente conformado por un sistema local, particular de formas de vida.

Pero desde el siglo XIX en su último tercio y sobre todo en esta mitad del XX, el progreso de la facilidad y velocidad de las comunicaciones ha sido tan grande y tan rápido que hoy puede hablarse de «tráfico mundial» sin que el vocablo signifique una utopía.

Hemos comenzado —me interesa subrayar que se trata hoy solo de un comienzo— a vivir en un mundo que se ha contraído, en que todo está más cerca que antes. En el pasado predominaba la distanía, la lejanía. Cada pueblo tenía noticias de los otros pueblos, pero como de algo distante y prácticamente inasequible. Esto daba lugar a que cada pueblo tuviese que imaginar a los demás, soñarles. Herder es el clásico de este «amor a distancia» hacia los otros pueblos y todos los románticos siguieron su inspiración. Cuando viajaban iban a buscar lo exótico, lo extravagante que cada pueblo extraño es siempre en relación con el nuestro. Pero hoy se ha hecho tan fácil trasladarse al pueblo más remoto, son tantas las noticias gráficas que de él las revistas publican, que la imaginación no puede funcionar y crear sus idealizaciones. El resultado es que los viajes hoy han dejado de ser entusiastas y se han vuelto críticos.

No tiene duda que la facilidad extrema a que se está llegando en los medios de comunicación es un hecho glorioso que debemos agradecer a la técnica. Pero uno se pregunta qué efectos producirá en el tiempo inmediato esta casi súbita aproximación espacial de los pueblos. No conviene hacerse ilusiones. La historia es un tejido de muchos hilos diferentes y consiste en una serie de sorprendentes interferencias. Por lo pronto, es preciso subrayar que coincidiendo con el progreso en los transportes se ha producido el fenómeno que menos podía esperarse: la hermetización de muchos pueblos. En poquísimo tiempo se podía ir a Moscú y a Mongolia y a China, pero el hecho es que no se puede ir ni a pie. La cosa es grotesca y las mejillas se encienden con el color de la vergüenza, pero acontece que Marco Polo, cuyo séptimo centenario acaba de celebrarse, sería hoy imposible. Una vez más nos encontramos con la incongruencia entre los progresos técnicos y los regresos morales.

Y no se diga que Rusia y el Asia son fenómenos aparte, porque no es menos digno de atención, aunque sea menos visible, el hecho de que en estos años, cuando por primera vez grandes contingentes de individuos visitan otros países, en casi todas las naciones se

ha producido lo que en otro lugar he llamado un *nationalisme rentré*. La visita al país extranjero parece engendrar en las gentes, por lo pronto, un deseo terco y ciego de atenerse más que nunca al propio país. Este es uno de los fenómenos más inesperados y lamentables de nuestro tiempo. Por fuerza tiene que ser transitorio y entonces, superada esta primera reacción de retraerse cada nación ante la proximidad súbita de las demás que el tráfico mundial ha producido, comenzarán a hacerse visibles los buenos resultados de la superación de las distancias.

Porque el caso es que, a la vez que cada cual se siente más «de su país», no puede negarse que desde hace unos años en todas partes se observa una no menos sorprendente movilidad, una inquietud incoercible, un prurito de viajar, de irse de donde se está. A pesar de aquel *nationalisme rentré* es sobremanera frecuente que el hombre de hoy —europeo, americano o asiático— no se sienta a gusto en casa. Quisiera evadirse, irse fuera, no por entusiasmo hacia ese otro lugar lejano que vagamente llama «fuera», sino simplemente por huir de su contorno habitual. De aquí que uno de los negocios más nuevos y a la vez más prósperos sean las «agencias de viaje». El alma contemporánea está llena de estas contradicciones y por eso hoy nadie es feliz.

Los verdaderos efectos del *Weltverkehr* tardarán aún veinte o treinta años en hacerse visibles. Es preciso —y ello parece que ineludiblemente acontecerá— que grandes masas de los individuos que integran un pueblo visiten otros distantes y permanezcan algún tiempo sumergidos en formas de vida muy diferentes de las usadas en su país. Esto les hará caer en la cuenta de que los usos tradicionales de su nación no tienen sustancia propia, que son, en general, hábitos casuales y últimamente injustificados. Esto liberará a los hombres del mecanismo infrahumano de las costumbres heredadas dentro del cual viven prisioneros y les hará capaces de *elegir* los usos mejores. Esto representaría una reforma radical de la vida humana, porque hasta ahora los hombres han vivido atenidos a modos de comportamiento que eran aceptados no por que fuesen los mejores, ni siquiera porque fuesen buenos, sino simplemente porque el azar había hecho que adquiriesen vigencia en la sociedad donde vivían. De aquí que la mayor parte de los usos nacionales sean toscos y sin sentido, desde el régimen culinario hasta las formas de trato. Es evidente que en cada país hay algunas cosas que se hacen mejor que en los demás y no hay justificación para el hecho de que esas formas más perfectas no sean vigentes en todas partes.

Pero no es en las naciones, especialmente europeas, donde más profundos y rápidos efectos puede producir el *Weltverkehr*, sino en la relación entre los continentes. Más o menos, el europeo ha sido siempre viajero y curioso de nuevos horizontes, pero el asiático y el africano han vivido siempre inmunizados por su estabilidad en los grandes espacios que habitan. Imagínese el cambio que en estos dos grandes y herméticos mundos se producirá el día que un gran número de chinos visiten el Occidente y en que millones de negros puedan enseñar sus dientes —el mayor don del negro es la sonrisa— en Londres, París, Roma y Sevilla.

No tengo aquí la posibilidad de desarrollar estos temas que el tráfico mundial sugiere, pero el lector advertirá que todos ellos apuntan a este hecho enorme: que el tráfico mundial, hoy ya posible, pero aún no suficientemente realizado, va a arrancar a los hombres de su perspectiva local, de sus usos tradicionales —que son casi siempre arbitrarios— y va a crear, por fin, algo así como el «hombre abstracto», el hombre desnudo de pasado casual. Este es el *Weltmensch* (el hombre cosmopolita) que corresponde al *Weltverkehr*. Si es ello bueno o dañoso es cosa sobre la cual no quisiera ahora declararme.

Muchos esperan que el tráfico mundial, al reducir el tamaño vital del planeta, acerque íntimamente a los hombres, les haga comprenderse mejor y permita un día lo que los americanos llaman la *World Union*. Yo creo que, por lo pronto, ha producido el efecto contrario. Nunca han sentido los pueblos menos simpatía los unos por los otros. Pero esto se debe a que, como he sugerido, el tráfico mundial es hoy solamente una posibilidad, pero aún no una realidad. Cuando la facilidad de los viajes se intensifique hasta convertirse en facilidad de efectiva convivencia, como la que hay entre las regiones o provincias de una nación, se encontrarán, sin buscarlo deliberadamente, formando una única sociedad. Solo entonces podría pensarse en un gobierno universal que ahora, tan ingenuamente, postulan algunos grupos, sobre todo en América, para quienes la política consiste en expresar los propios deseos y no en preguntarse cuáles son las condiciones que nuestro deseo exige para que sea posible.

ORIGEN Y EPILOGO DE LA FILOSOFIA

Publicado por «Fondo de Cultura Económica», México, 1960.

NOTA PRELIMINAR

En 1943, durante su residencia en Lisboa, emprendió Ortega la composición de un Epílogo *a la* Historia de la filosofía *de Julián Marías, publicada en 1941 y cuya segunda edición se preparaba. Pero el tema empezó a desarrollarse entretanto más de lo previsto y el 10 de enero de 1944 escribía a Marías: «Esas grandes cosas sobre la etimología y sobre muchos otros gruesos temas los verá usted en su 'Epílogo'. En él estoy metido desde hace meses. Es hoy todo tan problemático, hay tantas interferencias que interrumpen la labor, que no me atrevo a ahuecar la voz con grandes promesas. Pero sepa usted que sigo hasta el colodrillo metido en su epílogo. Quisiera, sin embargo, que no dijese usted ni una sola palabra a nadie del asunto.» Unos meses después, en junio, le anunciaba que el epílogo se iba a convertir en un volumen de 400 páginas, el más importante de sus libros, que, naturalmente, se publicaría aparte de la* Historia, *pero con el título* Epílogo a la «Historia de la filosofía» de Julián Marías, *lo cual le interesaba mantener secreto hasta el momento de su aparición. A fines del año 44, Ortega empezó a dar un curso de filosofía en Lisboa, y el 29 de diciembre volvía a escribir a Marías: «En él saldrá parte de lo ya hecho para su* Epílogo *que, viceversa, beneficiará del curso y acaso estén muy pronto redactadas sus* ¡700! *páginas.»*

En el verano de 1945, comunicó Ortega a Marías que pensaba independizar una parte del contenido proyectado en el Epílogo *bajo el título* El origen de la filosofía. *Y en 1946, en dos entrevistas periodísticas, primero en Lisboa* (O Seculo, *13 de abril) y luego en Madrid* (A B C, *26 de abril), anunciaba entre sus trabajos en curso de elaboración el «Epílogo...» y «El origen de la filosofía». Su venida a España, diversos quehaceres, la fundación del Instituto de Humanidades, largos viajes y nuevos trabajos interrumpieron la redacción de estos escritos, a los que siempre pensaba volver.*

Para el tomo homenaje a K. Jaspers en su setenta aniversario (Offener Horizont, R. *Piper Co. Verlag Müchen, 1953) y con el título «Fragmen-*

tos sobre el origen de la filosofía», *remitió Ortega algunas partes de su interrumpida labor, pero complementándolas con páginas —los capítulos VII y X, en esta edición del libro— que redactó entonces, y que se reimprimen aquí en su lugar correspondiente.*

La necesidad de dar un título no demasiado largo a este volumen, a lo que nos acucia la Editorial «Revista de Occidente», nos lleva a decidirnos por el elegido, que solo nos satisface si se tienen en cuenta todas las indicaciones sobre su génesis.

Todo este volumen ofrece un ejemplo de la razón histórica en marcha frente al tema central de la filosofía: el de su propia raíz y justificación histórica. Uno de entre los múltiples quehaceres que el hombre ha ido realizando ha consistido en hacer filosofía, *que no ha sido ocupación permanente de la humanidad «sino que —afirma Ortega en este libro— surgió un buen día en Grecia y ha llegado ciertamente hasta nosotros pero sin garantía ninguna de su futura continuación». Y agrega: «Sin que yo ahora pretenda expresar opinión formal sobre el asunto, me permito insinuar la posibilidad de que lo que ahora empezamos a hacer bajo el pabellón tradicional de la filosofía no es una nueva filosofía, sino algo nuevo y diferente a toda filosofía.»*

A pesar de estar inconclusos, estos escritos significan un paso decisivo en el planteamiento del problema de lo que la filosofía es —su mismidad*— tal como se descubre a la razón histórica al contemplar en vista panorámica la totalidad de su pasado e intentar reconstruir el dramático suceso de su origen.*

Los Compiladores

I. [EL PASADO FILOSÓFICO]

Nihil invita Minerva
(Viejo decir latino, según Cicerón)

Y ahora ¿qué más? Julián Marías ha acabado de hacer pasar ante nosotros la accidentada película que es la historia de la filosofía. Ha cumplido su tarea ejemplarmente. Nos ha dado dos lecciones de un solo golpe: una, de historia de la filosofía; otra, de sobriedad, de ascetismo, de escrupulosa sumisión a la tarea que se había propuesto, inspirada en una finalidad didáctica. Yo quisiera en este epílogo aprovechar ambas lecciones, pero en la segunda no puedo ajustarme del todo a su ejemplo. Marías pudo ser tan sobrio porque exponía doctrinas que estaban ya ahí, desarrolladas en textos a que se pueda recurrir. Pero el *epílogos* es lo que viene cuando se han acabado los *logoi*, en este caso, las doctrinas o «decires» filosóficos —por tanto, lo que hay que decir sobre lo que ya se ha dicho—, y esto es un decir en futuro que, por lo mismo, no está ahí y en que apenas podemos referirnos a más amplios textos preexistentes. Es Marías mismo quien me ha impuesto esta tarea. También me someto a ella y procuraré cumplirla con la dosis de brevedad y, si es posible, de claridad que la intención de este libro exige.

El decir es una especie del hacer. ¿Qué es *lo que hay que hacer* al terminar la lectura de la historia de la filosofía? Se trata de evitar el capricho. El capricho es hacer cualquiera cosa entre las muchas que se pueden hacer. A él se opone el acto y hábito de *elegir*, entre las muchas cosas que se pueden hacer, precisamente aquella que reclama ser hecha. A ese acto y hábito del recto elegir llamaban los latinos primero *eligentia* y luego *elegantia*. Es, tal vez, de este vocablo del que viene nuestra palabra *int-eligencia*. De todas suertes, *Elegancia* debía ser el nombre que diéramos a lo que torpemente llamamos *Etica*, ya que es esta el arte de elegir la mejor conducta, la ciencia

del quehacer. El hecho de que la voz *elegancia* sea una de las que más irritan hoy en el planeta es su mejor recomendación. Elegante es el hombre que ni hace ni dice cualquier cosa, sino que hace lo que hay que hacer y dice lo que hay que decir.

No es dudoso qué haya que hacer al terminar la lectura de la historia de la filosofía. Se nos ofrece casi automáticamente. Primero, dirigir una última mirada, como panorámica, a la ingente avenida de las doctrinas filosóficas. En el postrer capítulo del texto de Marías termina el pasado y nosotros tenemos que seguir, el lector lo mismo que yo. No nos quedamos en ese continente en cuya costa aún estamos. Quedarse en el pasado es haberse ya muerto. Con una última mirada de viajeros que siguen su inexorable destino de trashumar, resumimos todo ese pretérito, lo calibramos y nos despedimos de él. Para ir ¿adónde? El pasado confina con el futuro porque el presente que idealmente los separa es una línea tan sutil que solo sirve para juntarlos y articularlos. Al menos en el hombre, el presente es un vaso de pared delgadísima lleno hasta los bordes de recuerdos y de expectativas. Casi, casi pudiera decirse que el presente es mero pretexto para que haya pasado y haya futuro, el lugar donde ambos logran ser tales.

Esa última mirada en que espumamos lo esencial del pasado filosófico es la que nos hace ver que, aunque lo deseáramos, no podemos quedarnos en él. No hay ningún «sistema filosófico» entre los formulados que nos parezca suficientemente verdad. El que presume poder instalarse en una doctrina antigua —y me refiero, claro está, solo a quien se da cuenta de lo que hace— sufre una ilusión óptica. Porque, en el mejor caso, quien adopta una filosofía pretérita no la deja intacta, sino que para adoptarla ha tenido que quitarle y ponerle no pocos pedazos en vista de las filosofías subsecuentes.

De donde resulta que esa postrera mirada hacia atrás provoca en nosotros, irremediablemente, otra mirada hacia adelante. Si no podemos alojarnos en las filosofías pretéritas no tenemos más remedio que intentar edificarnos otra. La historia del pasado filosófico es una catapulta que nos lanza por los espacios aún vacíos del futuro hacia una filosofía por venir. Este epílogo no puede consistir en otra cosa que en dar expresión, aunque solo sea elemental e insinuante, a algunas de las muchas cosas que esas dos miradas ven. En la presente coyuntura me parece que eso es lo que hay que decir.

Al concluir la lectura de una historia de la filosofía, se manifiesta ante el lector, en panorámica presencia, todo el pasado filosófico.

Y esta presencia dispara en el lector, quienquiera que él sea —con tal que no se azore, que sepa darse cuenta, paso a paso, de lo que en él va pasando—, una serie dialéctica de pensamientos.

Los pensamientos pueden estar ligados con evidencia, uno con otro, de dos modos. El primero es este: un pensamiento aparece como surgiendo de otro anterior porque no es sino la explicitación de algo que ya estaba en este implícito. Entonces decimos que el primer pensamiento *implica* el segundo. Esto es el pensar analítico, la serie de pensamientos que brotan dentro de un primer pensamiento en virtud de progresivo análisis.

Pero hay otro modo de ligamen evidente entre los pensamientos. Si queremos pensar el cuerpo Tierra, pensamos un cuerpo casi redondo de determinado tamaño, un poco deprimido en la región de ambos polos y, según recientes averiguaciones, ligeramente deprimido también en la zona del Ecuador, en suma, un esferoide. Solo este pensamiento queríamos pensar. Pero resulta que no podemos pensarlo solitario, sino que al pensarlo yuxtapensamos o pensamos además el espacio en torno a ese esferoide, espacio que lo limita o lugar en que está. No habíamos previsto este añadido, no estaba en nuestro presupuesto pensarlo. Pero acontece que no tenemos más remedio, *si* pensamos el esferoide, que pensar también el espacio en torno. Ahora bien, es evidente que el concepto de este «espacio en torno» no estaba incluso o implicado en el concepto «esferoide». Sin embargo, esta idea nos impone inexcusablemente aquella, so pena de quedar incompleta, de que no logremos acabar de pensarla. El concepto «esferoide» no implica pero sí *complica* el pensamiento «espacio en torno». Este es el pensar sintético o dialéctico (1).

En una serie dialéctica de pensamientos, cada uno de estos complica e impone pensar el siguiente. El nexo entre ellos es, pues,

---

(1) Como no podía menos, la filosofía ha ejercido siempre el pensar sintético, pero hasta Kant nadie había reparado en su peculiaridad. Kant lo «descubre» y lo nombra, mas de él ve solo su carácter negativo, a saber, que no es un pensar analítico, que no es una implicación. Y como en la tradición filosófica —sobre todo en la inmediata, en Leibniz— solo el nexo de implicación entre dos pensamientos parecía evidente, cree que el pensar sintético no es evidente. Sus sucesores —Fichte, Schelling, Hegel— se hacen cargo de su evidencia, pero ignoran aún de dónde viene esta y cual es su régimen. Husserl, que apenas habla del pensar sintético, es quien más ha esclarecido su índole. Pero aún estamos al comienzo de la faena de tomar posesión de él y queda mucho por hacer, como se entreverá en este epílogo, más adelante.

mucho más fuerte que en el pensar analítico. Al ejercitar este *podemos* pensar el concepto implicado en el antecedente y una vez pensado, tenemos sí que reconocer su «identificación» con este, pero no nos era forzoso pensarlo. El primer concepto no echa de menos nada, se queda tranquilo y como si se sintiese completo. Pero en el pensar sintético no es que podamos, es que tenemos, *velis nolis*, que yuxtaponer un nuevo concepto. Diríamos que aquí la evidencia del nexo entre dos conceptos es anterior a haber pensado el segundo, puesto que es ella quien nos lleva imperativamente a él. La dialéctica es la obligación de seguir pensando, y esto no es una manera de decir, sino una efectiva realidad. Es el hecho mismo de la condición humana, pues el hombre, en efecto, no tiene más remedio que «seguir pensando» porque siempre se encuentra con que no ha pensado nada «por completo» sino que necesita integrar lo ya pensado, so pena de advertir que es como si no hubiera pensado nada y, en consecuencia, de sentirse perdido.

Este hecho enorme no entra en colisión con este otro menor: que, *de facto*, cada uno de nosotros se para, se detiene y deja de pensar en determinado punto de la serie dialéctica. Unos paran antes, otros después. Pero esto no quiere decir que no *tuviéramos* que seguir pensando. Aunque nos detengamos, la serie dialéctica continúa, y sobre nosotros queda gravitando la necesidad de proseguirla. Pero otros afanes de la vida, enfermedades o simplemente la diferente capacidad para recorrer sin extravío y sin vértigo una larga cadena de pensamientos son causa de que *violentamente* interrumpamos la serie dialéctica. La cortamos y ella sigue dentro de nosotros sangrando. Porque el hecho bruto de suspenderla no significa dejar de ver con urgente claridad que tendríamos que seguir pensando. Acontece, pues, como en el ajedrez: un jugador es incapaz de anticipar sin confundirse un número igual de jugadas posibles que otro, partiendo ambos de una situación dada de las piezas en el tablero. Al renunciar a seguir anticipando más jugadas no se queda tranquilo; al contrario, presiente que en la jugada más allá de las previstas es donde le amenaza el jaque mate. Pero no le es dado poder más.

Intentemos, pues, recorrer en sus estadios principales la serie dialéctica de pensamientos que automáticamente dispara en nosotros la presencia panorámica del pasado filosófico. El primer aspecto que a nuestra mirada ofrece es ser una muchedumbre de opiniones sobre lo mismo, que al ser muchedumbre se contraponen unas a otras y al contraponerse se incriminan recíprocamente de error. El pasado filosófico es, a nuestros ojos, por lo pronto, el conjunto de los

errores. Cuando el hombre griego hizo un primer alto en su trayectoria creadora de doctrinas y echó la primera mirada atrás en pura contemplación histórica (1), esa fue la impresión que tuvo, y al quedarse en ella y no *seguir pensando* dejó en él, como un precipitado, el escepticismo. Es el famoso *tropo* de Agripa o argumento contra la posibilidad de lograr la verdad: la «disonancia de las opiniones» —*diafonia ton doxon*. Los sistemas aparecen como intentos de construir el edificio de la verdad que se malograron y vinieron abajo. Vemos, por lo pronto, el pasado como error. Hegel, refiriéndose, más en general, a la vida humana toda, dice que «cuando volvemos la vista al pasado lo primero que vemos es ruinas». La ruina, en efecto, es la fisonomía del pasado.

Pues ha de advertirse que no somos nosotros quienes descubrimos en las doctrinas de antaño la quebradura del error, sino que conforme leíamos la historia íbamos viendo que cada nueva filosofía comenzaba por denunciar el error de la antecedente y no solo eso, sino que, de modo formal, por haber reconocido el error de esta era ella *otra* filosofía (2). La historia de la filosofía, a la vez que exposición de los sistemas, resulta ser, sin proponérselo, la crítica de ellos. Se esfuerza en erigir, una tras otra, cada doctrina, pero una vez que la ha erigido, la deja desnucada por obra de la subsecuente y siembra el tiempo de cadáveres. No es, pues, solo el hecho abstracto de la «disonancia» quien nos presenta el pasado como error sino el pasado mismo quien se va, por decirlo así, cotidianamente suicidando, desprestigiando y arruinando. No encuentra uno dónde guarecerse en él. Tal gigante experiencia del fracaso es la que expresa este magnífico párrafo de Bossuet, egregio ejemplo —sea dicho al pasar— del buen estilo barroco o modo en que se manifestó el hombre

---

(1) Aristóteles repasa siempre las doctrinas precedentes, pero no con mirada histórica, sino con un interés sistemático, como si fuesen opiniones contemporáneas que hay que tener en cuenta. En Aristóteles, acaso, se anuncia solo la perspectiva histórica cuando llama a ciertos filósofos «los antiguos» —*hoi palaioi*— y hace notar que son aún inexpertos —*apeiria*.

(2) Un hecho que debiera sorprendernos más de lo que suele, es que una vez iniciada la ocupación filosófica en forma, no parece haber habido ninguna filosofía que comience de nuevo, sino que todas han brotado partiendo de las anteriores y —desde cierto momento— cabe decir que de todas las anteriores. Nada sería más «natural» que la aparición, aquí y allá —a todo lo largo de la historia filosófica— de filosofías sin precedentes en otras, espontáneas y *a nihilo*. Pero no ha sido así, antes bien, ha acaecido en grado sumo lo contrario. Importa subrayarlo para que se vea la fuerza de la serie dialéctica que ahora desplegamos y de otras afirmaciones mías posteriores, entre ellas las que se refieren a la filosofía como tradición.

occidental en todos los órdenes de la vida desde 1550 a 1700: «Cuando considero este mar turbulento, si así me es lícito llamar a la opinión y a los razonamientos humanos, imposible me es en espacio tan dilatado hallar asilo tan seguro ni retiro tan sosegado que no se haya hecho memorable por el naufragio de algún navegante famoso» (1).

En la serie dialéctica este es, pues, el *primer pensamiento:* la historia de la filosofía nos descubre *prima facie* el pasado como el mundo muerto de los errores.

SEGUNDO PENSAMIENTO

Pero no hemos pensado «completo» el primero. Decíamos que cada filosofía comienza por mostrar el error de la o las precedentes y que, merced a esto, es ella otra filosofía. Pero esto no tendría sentido si cada filosofía no fuera formalmente, por una de sus dimensiones, el esfuerzo para eliminar los errores anteriores. Esto nos proporciona una súbita iluminación que nos hace descubrir en el pasado un segundo aspecto. Seguimos viéndolo como consistente en errores, pero ahora resulta que esos errores, a pesar de serlo y precisamente porque lo son, se convierten en involuntarios instrumentos de la verdad. En el primer aspecto, el error era una magnitud puramente negativa, pero, en este segundo, los errores como tales errores adquieren un cariz positivo. Cada filosofía aprovecha las fallas de las anteriores y nace, segura *a limine* de que, por lo menos, en esos errores no caerá. Y así sucesivamente. La historia de la filosofía se muestra ahora como la de un gato escaldado que va huyendo de los hogares donde se quemó. De modo que al caminar tiempo adelante va la filosofía recogiendo en su alforja un cúmulo de errores reconocidos que *ipso facto* se convierten en auxiliares de la verdad. Los naufragios de que habla Bossuet se perpetúan en la condición de boyas y faros que anuncian escollos y bajíos. En un segundo aspecto, pues, el pasado nos aparece como el arsenal y el tesoro de los errores.

---

(1) *Sermón sobre la Ley de Dios, para el Domingo de Quincuagésima.*

Acostumbramos hoy a juzgar que la verdad es cosa muy difícil. La costumbre es razonable. Pero, a la vez, acostumbramos a opinar que el error es cosa demasiado fácil, y esto es ya uso menos discreto. Se da la paradoja de que el hombre contemporáneo se comporta frívolamente ante el hecho del error. Que el error exista le parece lo más «natural» del mundo. No se hace cuestión del hecho del error. Lo acepta, sin más. Hasta el punto de que, al leer la historia de la filosofía, una de las cosas que más le extrañan es presenciar los esfuerzos tenaces de los griegos para explicarse cómo es posible el error. Se dirá que esta habituación a la existencia del error, como a un objeto doméstico, es una y misma cosa con el escepticismo congénito del hombre contemporáneo. Pero yo me temo que decir esto sea otra frivolidad y, por cierto, reveladora de singular megalomanía. ¡A cualquier cosa se llama escepticismo! ¡Como si el escepticismo pudiera ser un estado de espíritu congénito, esto es, regalado, con que uno se encuentra sin esfuerzo previo de su parte! La culpa la tiene esa entidad, a la par deliciosa y repugnante, soberana y envilecedora que llamamos lenguaje. La vida del lenguaje, por uno de sus lados, es continua degeneración de las palabras. Esta degeneración, como casi todo en el lenguaje, se produce mecánicamente, es decir, estúpidamente. El lenguaje es un uso. El uso es el hecho social por excelencia, y la sociedad es, no por accidente, sino por su más radical sustancia, estúpida. Es lo humano deshumanizado, «desespiritualizado» y convertido en mero mecanismo (1). El vocablo «escéptico» es un término técnico acuñado en Grecia en la época mejor de su inteligencia. Con él se denominó a ciertos hombres tremebundos que negaban la posibilidad de verdad, primordial y básica ilusión del hombre. No se trata, pues, simplemente de gentes que «no creían en nada». Siempre y en todas partes ha habido muchos hombres que «no creían en nada», precisamente porque «no se hacían cuestión» de nada, sino que vivir era para ellos un simple dejarse ir de un

---

(1) La primera vez que expuse públicamente esta idea de la sociedad, base de una nueva sociología, fue en una conferencia dada en Valladolid en 1934, con el título «El hombre y la gente». Aventuras sin número me han impedido publicar hasta hoy el libro que, con el mismo epígrafe, debe desarrollar toda mi doctrina sobre lo social. [Véase *El hombre y la gente*. En *Obras completas*, tomo VII.]

minuto al siguiente, en puro abandono, sin reacción íntima ni toma de actitud ante dilema alguno. Creer en una cosa supone activo no creer en otras y esto, a su vez, implica haberse hecho cuestión de muchas cosas frente a las cuales sentimos que otras nos son «incuestionables»—por eso, creemos en ellas. He aquí por qué hablo entre comillas de ese tipo de hombre, que hay y ha habido siempre, el cual «no cree en nada». Doy a entender con ello que es inadecuado calificar así su estado de espíritu porque no se da en él un efectivo no-creer. Ese personaje ni cree ni deja de creer. Se halla a sotavento de todo eso, no «embraga» con la realidad ni con la nada. Existe en vitalicio duerme-vela. Las cosas ni le son ni no le son y, por lo mismo, no pegan en él el culatazo de creerlas o no creerlas (1). A este temple de vital embotamiento se llama hoy «escepticismo» por una degeneración de la palabra. Un griego no conseguiría entender hoy este empleo del vocablo porque lo que él llamó «escépticos» —*sképticoi*— le eran unos hombres terribles. Terribles, no porque ellos «no creyesen en nada» —¡allá ellos!— sino porque no le dejaban a usted vivir; porque venían a usted y le extirpaban la creencia en las cosas que parecían más seguras, metiendo en la cabeza de usted, como buidos aparatos quirúrgicos, una serie de argumentos rigorosos, apretados, de que no había manera de zafarse. Y ello implicaba que previamente esos hombres habían ejecutado en sí mismos la propia operación, sin anestesia, en carne viva—se habían concienzudamente «descreído». Y además y en fin, que aun antes de esto se habían esforzado tenazmente para fabricar esos utensilios tajantes, esos «argumentos contra la verdad» con que practicaban su faena de amputación. El nombre revela que los griegos veían al escéptico como la figura más opuesta a ese hombre somnolente que se abandona y se deja ir por la vida. Le llamaban «el investigador», y como también este vocablo nuestro está bajo de forma, diremos más exactamente que le llamaban «el perescrutador». Ya el filósofo era un hombre de extraordinaria actividad mental y moral. Pero el escéptico lo era mucho más, porque mientras aquel se extenuaba para llegar a la verdad, este no se contentaba con eso, sino que seguía, seguía pensando, analizando esa verdad hasta mostrar que era vana. De aquí que junto al sentido básico de «perescrutador» resuenan en la

(1) El hombre. por supuesto, *está* siempre en innumerables creencias elementales, de la mayor parte de las cuales no se da cuenta. Véase sobre todo mi estudio *Ideas y creencias*. (*Obras completas*, t. v.) El tema de la nocreencia que el texto de arriba toca, se refiere al nivel de asuntos humanos patentes sobre los cuales los hombres hablan y disputan.

palabra griega connotaciones como «hombre hiperactivo», «heroico», pero con mucho de «héroe siniestro», «incansable» y, por lo mismo, «fatigante», con el cual «no hay nada que hacer». Era el humano berbiquí. Adviértase que la voz «escéptico» solo posteriormente pasó a denominar una escuela filosófica, una doctrina—primera degeneración semántica del término (1). Originariamente significó la ocupación vocacional e incoercible de ciertos determinados hombres, ocupación inaudita, que nadie antes había ejercitado, que aún no tiene, por lo mismo, nombre establecido y que es preciso llamar por lo que les vemos hacer: «perescrutar» las verdades, es decir, escrutarlas más allá que los demás, hacerse cuestión de las cosas allí donde el filósofo cree haber llegado, con su esfuerzo, a hacerlas incuestionables.

Conste, pues, que el verdadero escéptico no se encuentra su escepticismo en la cuna y donado, como el hombre contemporáneo. Su duda no es un «estado de espíritu» sino una adquisición, un resultado a que se llega en virtud de una construcción tan laboriosa como la más compacta filosofía dogmática.

En las generaciones anteriores a la actual —no precisemos ahora desde cuándo ni por qué— se ha padecido una depresión de lo que

---

(1) Razón de esto: el que es escéptico al modo y *porque* se pertenece a una escuela, lo es ya por recepción, no por propia creación y es, por tanto, un modo de ser escéptico «secundario», habitualizado y, en consecuencia, más o menos deficiente e inauténtico. Paralelamente y por razones no iguales pero sí análogas, la palabra va perdiendo vigor significante. La lingüística tradicional conoce el fenómeno en su manifestación más externa y habla de vocablos *fuertes* y *débiles*, aun con respecto a un vocablo, de sus sentidos más, menos fuerte, débil, «vacío» (gramática china), etc. Pero claro es que si el lenguaje por uno de sus lados es degeneración de los vocablos tiene que ser a la fuerza, por otro, portentosa generación. Un vocablo cualquiera *se carga* súbitamente de una significación que él *nos dice* con una plasticidad, relieve, claridad, sugestividad, o, como se lo quiera llamar, superlativa. Sin esfuerzo nuestro para vitalizar su sentido, *descarga* sobre nosotros su *carga* semántica como un chispazo eléctrico. Es lo que llamo «la palabra en forma» que actúa como una incesante revelación. Es perfectamente factible recorrer el diccionario y tomar el pulso de energía semántica en una fecha dada a cada vocablo. La clásica comparación de las palabras con las monedas es verídica y fértil. La causa de su homología es idéntica: el uso. Bien podían los lingüistas hacer algunas investigaciones sobre este tema. No solo encontrarán muchos hechos interesantes—esto ya lo saben—, sino nuevas categoría lingüísticas hasta ahora desapercibidas. Desde hace tiempo—y aunque de lingüística sé poco más que nada—procuro, al desgaire de mis temas, ir subrayando aciertos y fallos del lenguaje, porque, aun no siendo lingüista, tengo, acaso, algunas cosas que decir no del todo triviales.

Platón llamaba «ansia por el Ser», es decir, por la verdad. Ha habido, sí, enorme y fecunda «curiosidad» —de aquí la expansión y exquisito refinamiento en las ciencias—, pero ha faltado impetuoso afán por ponerse en claro respecto a los problemas radicales. Uno de estos es el de la verdad y su correlato, el problema de la auténtica Realidad. Han vivido aquellas generaciones recostadas en la maravilla progrediente de las ciencias naturales que terminan en técnicas. Se han dejado llevar en tren o en automóvil. Pero nótese de paso que desde 1880 acontece que el hombre occidental no tiene una filosofía vigente. La última fue el positivismo. Desde entonces solo este o aquel hombre, este o aquel mínimo grupo social tienen filosofía. Lo cierto es que desde 1800 la filosofía va dejando progresivamente de ser un componente de la cultura general y, por tanto, un factor histórico *presente*. Ahora bien, esto no ha acontecido nunca desde que Europa existe.

Solo quien está en actitud de hacerse cuestión precisa y perentoria de las cosas —de si, en definitiva, son o no son— puede vivir un genuino creer y no-creer. Esa misma astenia en el ataque al problema de la verdad nos impide también ver en el error un bravísimo problema. Baste insinuar lo imposible que es un error absoluto. Es este tan incomprensible que nos hace caer de bruces sobre otro espeluznante enigma: la insensatez. El problema del error y el de la demencia se involucran mutuamente.

Va ello al tanto de que el aparacernos, en su segundo aspecto, el pasado filosófico como el arsenal y el tesoro de los errores, hemos pensado solo a medias este concepto del «error precioso», del error trasmutado en magnitud positiva y fecunda.

Una filosofía no puede ser un error absoluto porque este es imposible. Aquel error, pues, contiene algo de verdad. Pero, además, resultaba ser un error que era preciso detectar, es decir, que, al pronto, parecía una verdad. Lo cual patentiza que tenía no poco de esta cuando tan bien la suplantaba. Y si analizamos ya más de cerca en qué consiste la «refutación» —como dicen en los seminarios con un vocablo horrendo— que una filosofía ejecuta sobre su antecesora, se advierte que es obra nada parecida a una electrocución, aunque la fonética de aquel vocablo promete no menos terrorífico espectáculo. A la postre se revela que no era error porque no fuese verdad, sino porque era una verdad insuficiente. Aquel filósofo anterior se paró en la serie dialéctica de sus pensamientos antes de tiempo: no «siguió pensando». El hecho es que su sucesor aprovecha aquella doctrina, la mete en su nuevo ideario y únicamente evita el error de detenerse. La cosa es clara: el anterior tuvo que fatigarse

en llegar hasta un punto —como el aludido jugador de ajedrez—; el sucesor, sin fatiga, *recibe* esa labor ya hecha, la aprehende y, con vigor fresco, puede partir de allí y llegar más lejos. La tesis recibida no queda en el nuevo sistema tal y como era en el antiguo, queda completada. En verdad, pues, se trata de una idea nueva y distinta de la primero criticada y luego integrada. Reconozcamos que aquella verdad manca, convicta de error, *desaparece* en la nueva construcción intelectual. Pero desaparece porque es asimilada en otra más completa. Esta aventura de las ideas que mueren, no por aniquilación, sin dejar rastro, sino porque son *superadas* en otras más complejas, es lo que Hegel llamaba *Aufhebung*, término que yo vierto con el de «absorción». Lo absorbido desaparece *en* el absorbente y, por lo mismo, a la vez que abolido, es conservado (1).

Esto nos proporciona un tercer aspecto del pasado filosófico. El aspecto de error, con que *prima facie* se nos presentaba, resulta ser una máscara. Ahora se ha quitado la máscara y vemos los errores como verdades incompletas, parciales o, como solemos decir, «tienen razón *en parte*», por tanto, que son *partes* de la razón. Diríase que la razón se hizo añicos antes de empezar el hombre a pensar y, por eso, tiene este que ir recogiendo los pedazos uno a uno y juntarlos. Simmel habla de una «sociedad del plato roto», que existió a fin del siglo pasado en Alemania. Unos amigos, en cierta conmemoración, se juntaron a comer y a los postres decidieron romper un plato y repartirse los pedazos, con el compromiso cada uno de entregar al morir su trozo a otro de los amigos. De este modo fueron llegando los fragmentos a manos del último superviviente, que pudo reconstruir el plato.

Esas verdades insuficientes o parciales son experiencias de pensamiento que, en torno a la Realidad, es preciso hacer. Cada una de ellas es una «vía» o «camino» —*methodos*— por el cual se recorre un trecho de la verdad y se contempla uno de sus lados. Pero llega un punto en que *por ese camino* no se puede llegar a más. Es forzoso ensayar otro distinto. Para ello, para que sea distinto, hay que tener en cuenta el primero y, en este sentido, es una continuación de aquel con cambio de dirección. Si los filósofos antecesores no hubieran hecho ya esas «experiencias de pensamiento» tendría que hacerlas el

(1) La «absorción» es un fenómeno, tan claro y reiterado que no ofrece lugar a duda. Pero en Hegel es, además, una tesis conexa con todo su sistema, y en cuanto tal no tiene nada que ver con lo dicho arriba, como no debe pensarse tampoco en la dialéctica hegeliana cuando he hablado y siga hablando de «serie dialéctica».

sucesor y, por tanto, quedarse en ellas y ser él el antecesor. De esta suerte, la serie de los filósofos aparece como un solo filósofo que hubiera vivido dos mil quinientos años y durante ellos hubiera «seguido pensando». En este tercer aspecto se nos revela el *pasado* filosófico como la ingente melodía de experiencias intelectuales por las que el hombre ha ido *pasando*.

CUARTO PENSAMIENTO

Ese filósofo que ha vivido dos mil quinientos años puede decirse que existe: es el filósofo actual. En nuestro presente comportamiento filosófico y la doctrina que de él resulta, tenemos en cuenta y a la vista una buena parte de lo que se ha pensado antes sobre los temas de nuestra disciplina. Ello equivale a decir que las filosofías pretéritas colaboran en la nuestra, estén en ella actuales y vivaces.

Cuando por vez primera entendemos una filosofía nos sorprende por la verdad que contiene e irradia—es decir, que, por lo pronto, si no conociéramos otras, nos parecería sin más la verdad misma. De aquí que el estudio de toda filosofía, aun para el muy gastado en estos encuentros, es una inolvidable iluminación. Consideraciones ulteriores nos hacen rectificar: aquella filosofía no es la verdad, sino tal otra. Pero esto no significa que quede anulada e invalidada aquella primera impresión: la arcaica doctrina sigue siendo «por lo pronto» verdad—entiéndase, una verdad por la que habrá que pasar siempre en el itinerario mental hacia otra más plena. Y esta a que se llega es más plena porque incluye, absorbe aquella.

En cada filosofía están todas las demás como ingredientes, como pasos que hay que dar en la serie dialéctica. Esa presencia será más o menos acusada y, tal vez, todo un viejo sistema aparece en el más moderno solo como un muñón o un rudimento. Esto es palmaria y formalmente así, si comparamos una filosofía posterior con las precedentes. Pero aun, viceversa, si tomamos una más antigua veremos al trasluz de ella, como gérmenes, como tenues perfiles, aún no encarnadas, muchas de las ideas posteriores—si se tiene en cuenta el grado de explicitación, de riqueza, de dimensiones y distinciones propio al tiempo en que aquella añeja filosofía fue pensada. Ni puede menos de ser así. Como los problemas de la filosofía son los radicales, no hay ninguna en que no estén ya todos. Los problemas radicales están inexorablemente ligados unos a otros, y tirando de cualquiera salen los demás. El filósofo los ve siempre, aunque sea

sin conciencia clara y aparte de cada uno. Si no se quiere llamar a esto ver, dígase que, ciego, los palpa. De aquí que —contra lo que el profano cree— las filosofías se entiendan muy bien entre sí: son una conversación de casi tres milenios, un diálogo y una disputa continuos en una lengua común que es la actitud filosófica misma y la presencia de los mismos biscornutos problemas.

Con esto damos vista a un *cuarto aspecto* del pasado filosófico. El anterior nos lo hacía ver como la melodía de experiencias intelectuales por la que, frente a ciertos temas, tiene el hombre que ir pasando. Quedaba así afirmado, justificado el pretérito. Pero quedaba allí—en la región de lo sido. Embalsamado pero, entonces, muerto. Era una vista arqueológica. Mas ahora advertimos que esas experiencias hechas hay que rehacerlas siempre de nuevo, bien que con la benéfica facilidad de haberlas recibido ya hechas. No quedan, pues, a nuestra espalda, sino que nuestra filosofía actual es, en gran parte, la reviviscencia en el hoy de todo ayer filosófico. En nosotros recobran eficacia siempre nueva las viejas ideas y se hacen perviventes. En vez de representarnos el pasado filosófico como una línea tendida horizontalmente en el tiempo, el nuevo aspecto nos obliga a figurarla en línea vertical porque ese pasado sigue actuando, gravitando en el presente que somos. Nuestra filosofía es tal cual es, porque se halla montada sobre los hombros de las anteriores—como ese número de «la torre humana» que hace la familia de acróbatas en el circo. O, si se prefiere otra figura, véase a la humanidad filosofando como un larguísimo camino que es forzoso recorrer siglo tras siglo, pero un camino que, conforme se va haciendo, se va enrollando sobre sí mismo y, cargado al dorso del caminante, de camino se transforma en equipaje.

Esto que acontece con el pasado filosófico no es sino un ejemplo de lo que acontece con todo pretérito humano.

El pasado histórico no es pasado simplemente porque no esté ya en el presente —esto sería una denominación extrínseca— sino porque *le ha pasado* a otros hombres de los cuales tenemos memoria y, por consiguiente, *nos sigue pasando a nosotros* que lo estamos de continuo *repasando*.

El hombre es el único ente que está hecho de pasado, que consiste en pasado, si bien no solo en *pasado*. Las otras cosas no lo *tienen* porque son solo *consecuencia* del pasado: el efecto se deja atrás y fuera la causa de que emerge, se queda sin pasado. Pero el hombre lo conserva en sí, lo acumula, hace que, dentro de él, eso que fue siga

siendo «en la forma de haberlo sido» (1). Es *tener* el pasado que es conservarlo (de aquí que lo específicamente humano no es el llamado intelecto, sino la «feliz memoria») (2) equivale a un ensayo modestísimo sin duda, pero, al fin, un ensayo de ternidad—porque con ello nos asemejamos un poco a Dios, ya que *tener* en el presente el pasado es uno de los caracteres de lo eterno. Si, en parejo sentido, *tuviésemos* también el futuro sería nuestra vida un cabal remedo de la eternidad—como dice Platón del tiempo mismo con mucha menos razón. Pero el futuro es precisamente lo problemático, lo inseguro, lo que puede ser o no ser: no lo *tenemos* sino en la medida que lo pronosticamos. De ahí el ansia permanente, en el hombre, de adivinación, de profecía. Durante la época moderna se ha dado un gran paso en la facultad de adivinar: es la ciencia natural que predice con rigor no pocos acontecimientos futuros. Y es curioso notar que los griegos no llamaban conocimiento *sensu stricto* a un método intelectual como nuestra ciencia física que, según ellos, se contenta con «salvar las apariencias» —τὰ φαινόμενα σοξείν—, pero sí acabaron por llamarle «divinatio artificiosa». Véase en el tratado *De Divinatione* de Cicerón la definición de esta probablemente tomada de Posidonio y dígase si no es la definición de la ciencia física (3).

El hombre puede adivinar cada vez más del futuro y, por tanto, «eternizarse» más en esa dimensión. Por otra parte, puede ir cada vez más tomando posesión de su pasado. Cuando den fin las luchas presentes es probable que el hombre, con furia y ansia hasta ahora desconocidas, se ocupe en absorber pasado en proporciones y con vigor y exactitud nunca vistos: es lo que llamo y anuncio desde hace tantos años como *aurora de la razón histórica*.

Se halla, pues, el hombre en posibilidad muy próxima de aumentar gigantescamente sus quilates de «eternidad». Porque ser eterno no es perdurar, no es haber estado en el pretérito, estar en el presente y seguir estando en el futuro. Eso es solo perpetuarse, perennizarse —una faena, después de todo, fatigosa, porque significa tener que

---

(1) Sobre esta categoría de la razón histórica que es el «ser en la forma de haberlo sido», véase mi estudio *Historia como sistema*. [*Obras completas*, t. VI.]

(2) Véase el *Prólogo* al libro del Conde de Yebes. [*Obras completas*, t. VI.]

(3) *De Divinationes* I, XLIX (cito de la edición Didot por no tener otra a mi disposición). El término «divinatio artificiosa» me parece que no se halla hasta el I, LVI.

recorrer uno *todo* el tiempo. Mas eternizarse es lo contrario: es no moverse uno del presente y lograr que pasado y futuro se fatiguen ellos en venir al presente y henchirlo: es recordar y prever. En cierto modo, pues, hacer con el tiempo lo que Belmonte logró hacer con el toro: en vez de azacanearse él en torno al toro logró que el toro se azacanease en torno a él. La pena es que el toro del Tiempo, en cuanto cabe concretamente presumir, concluirá siempre por cornear al Hombre que se afana en eternizarse.

La «eternidad» del Hombre, aun esa efectivamente posible, es solo probable. Tiene siempre que decirse a sí mismo lo que aquel caballero borgoñón del siglo XV eligió como divisa: *Rien ne m'est sur que la chose incertaine:* solo me es segura la inseguridad. Nadie nos ha asegurado de que persistirá el espíritu científico en la humanidad, y la evolución de la ciencia está siempre amenazada de involución, de retroceso y aun desvanecimiento.

Nuestra retrospección nos ha puesto de manifiesto que *es indiferente calificar al pasado filosófico como conjunto de errores o como conjunto de verdades* porque, en efecto, tiene de lo uno y de lo otro. Cualquiera de los dos juicios es parcial, y en vez de pelear más les vale, al cabo, juntarse y darse la mano. La serie dialéctica que hemos recorrido no es, en sus puntos temáticos, una hilera de pensamientos arbitrarios ni solo personalmente justificados, sino el itinerario mental que habrá de cumplir todo el que se ponga a pensar en la realidad «pasado de la filosofía». No es arbitrario ni nuestra la responsabilidad de que, partiendo de su totalidad, lo primero que advirtamos sea la muchedumbre de opiniones contradictorias y, por tanto, erróneas, que luego veamos cómo cada filosofía sortea el error del precursor y así lo aprovecha, que más tarde caigamos en la cuenta de que eso sería imposible si aquel error no fuese en parte verdad y, por fin, cómo esas partes de la verdad se integran resucitando en la filosofía contemporánea. Lo mismo que el experimento normal, merced al cual el físico encuentra que las cosas pasan de un determinado modo, que al ser repetido en cualquier laboratorio idóneo da el mismo resultado, esa serie de pasos mentales se impone a cualquier meditador. Se fijará o detendrá más o menos en cada articulación, pero todas son estaciones en las cuales su intelecto se *parará* un instante. Según veremos, la función del intelecto es pararse y, al hacerlo, parar la realidad que el hombre tiene ante sí. En la operación de recorrer la serie tardará más o menos, según sus dotes, según su temple físico, según el estado climático, según que goce de reposo

o tenga disgustos (1). La mente adiestrada suele recorrer velocísimamente una serie dialéctica elemental como la expuesta. Ese adiestramiento es la educación filosófica, ni más ni menos misteriosa que la gimnasia o que el «cultivo de la memoria». Cualquiera puede ser filósofo sin más que querer—se entiende que querer ejercitarse, sea rico o pobre, ya que la riqueza casi, casi estorba más que la pobreza (2). Al percatarnos que el pasado de la filosofía es, *en realidad* indiferente a su aspecto de error y a su aspecto de verdad nuestra conducta deberá ser *no abandonar* ninguno e *integrarlos*.

Una verdad, si no es completa, es algo en que no se puede uno quedar—en que no se puede «estar». Recuérdese el ejemplo inicial del esferoide y el espacio en torno a él. Apenas se insiste en pensar bien aquel, nos echa fuera y nos dirige al «espacio en torno». Por esto, tiene gran sentido lo que nos dice por sí misma, si sabemos oírla, la expresión corriente de nuestro idioma: «X está en un error.» Porque ella subentiende que el error es precisamente «aquello en que no se puede estar» (3). Si se puediese *estar* en el error no tendría sentido el esfuerzo de buscar la verdad. Y, en efecto, nuestro mismo idioma usa otra expresión conexa donde manifiesta lo que en aquella estaba subentendido: «X ha caído en el error de...» El estar en el error es, pues, un caer—lo más opuesto al «estar». Otras veces se da a esta problemática «estancia» en el error un sesgo, siempre negativo

---

(1) Aprovecho este caso para una intervención pedagógica dirigida a cualquier joven inexperto —ser joven es ser profesionalmente inexperto— que me lea. Es sumamente probable que ante las inmediatas frases del texto su reacción haya sido la siguiente: «Todo esto va de suyo y es trivial. ¡Ya sabemos que no se está igual todos los días! Por tanto, el autor al decirlo y acumular expresiones para lo mismo —el 'no sentirse bien'— se entrega a la 'retórica'. De todos modos, ahí no hay nada que sea un problema filosófico.» A lo cual respondo solo que al llegar a la p. [la indicación de la página está en blanco en el manuscrito; y no parece hallarse entre las que llegó a escribir el autor] se acuerde de esta reacción suya, porque es posible que entonces reciba un *choc*, muy útil para que aprenda a leer los textos filosóficos.

(2) Véase en mi estudio *En torno a Galileo*, cómo la riqueza, la superabundancia de muchos bienes, es la causa de las grandes y, a veces, terribles crisis históricas. [*Obras completas*, t. v.]

(3) Para que se vea claro: esta expresión envuelve una intención reprobatoria; X hace algo que, por una u otra razón, no se puede hacer —estar en el error. Pertenece a un tipo de expresiones como: X es un traidor. Y miente, Z confunde las cosas —que siendo positivas gramaticalmente, enuncian negatividades. Lo negativo va en el predicado, positivo también en cuanto forma gramatical, pero que el dicente da por supuesto y admitido ser una realidad incuestionable negativa.

pero de carácter moral: No solo se cae sino que «se *comete* el error...», responsabilizando al caído de su caer.

Como las verdades pretéritas (1) son incompletas no se puede estar en ellas, y *por eso* solo, son errores. Si hay errores de otra clase, es decir, errores que no son sino errores, cuyo error no consiste meramente en su carácter fragmentario, sino en su materia y sustancia, no es cuestión que al presente necesitemos elucidar.

Interrumpamos aquí esta serie dialéctica no porque, en rigor, no debiéramos continuarla, sino porque la ocasión de este epílogo no consiente decir más y basta con lo dicho. Mas ¿no es el error, según todo lo antecedente, interrumpir una serie dialéctica, no «seguir pensando»? Lo sería si la diésemos como completa, pero lo que hacemos es simplemente darla por bastante para el horizonte y el nivel de temas que vamos a tocar. Es bien obvio que en esa serie, como en la mirada que la inició, no se ha intentado más que una enorme macroscopia. Pero claro está, que quedan en esa misma dirección del pensamiento innumerables cosas por decir. Más aún, lo enunciado es solo lo primario, y lo primario es siempre lo más tosco y grueso, aunque es forzoso decirlo y no es lícito saltárselo (2).

---

(1) Hablar de «verdad pretérita» parece indicar que la verdad tiene fecha, que data, cuando la verdad se ha definido siempre como algo ajeno al tiempo. Ya veremos, pero ahora quería solo advertir que no se trata de un *lapsus* verbal y que si es un crimen no es impremeditado.

(2) Ni el espacio a que debo extenderme ni la finalidad didáctica del libro permiten más holgados desarrollos de este tema. Al hablar ahora me represento lectores no muy adiestrados aún en los modos de la Filosofía. Para facilitarles la tarea he dado a esta primera serie dialéctica una expresión y aun ciertos relieves tipográficos que acusan enfáticamente las articulaciones del pensamiento al avanzar en su progresiva complicación o síntesis. En el resto de estas páginas abandono procedimiento tal a fin de caminar más aprisa dado por supuestos y dejando tácitos muchos de los *pasos* intermediarios que el pensamiento da y el lector puede suplir.

Mas siempre que sea posible conviene evitar al lector la molesta depresión resultante de anunciarle vagamente que quedan tácitas cosas más interesantes, más enjundiosas, sin hacerle ver, siquiera como muestra, algún perfil concreto de lo silenciado. Mas como esto, a su vez, sería impracticable en la mayoría de los casos, so pena de expresarse herméticamente multiplicando el laconismo por el tecnicismo, solo cabe, aquí y allá, por vía de ejemplo, presentar listas de temas precisos que se dejaron intactos. Con ello el lector cobra confianza en el autor, le abre crédito y se convence de que esos anuncios de profundidades taciturnas y de rigores aplazados, son cosas efectivas. En suma, conviene a ambos —lector y autor— que el callar de este

En cambio, vamos ahora —tras una breve reflexión sobre lo que acabamos de hacer, que nos rendirá un importante teorema ontológico— a inaugurar, partiendo del mismo asunto (el pasado filosófico), otra serie dialéctica con ruta muy distinta.

---

no pueda malignamente presumirse vacío, sino que se trasluzca más lleno que su decir.

Por eso agrego aquí algunos de los muchísimos temas que la serie solo iniciada en este capítulo encontraría más adelante si siguiese. Los escojo entre los que pueden enunciarse con brevísimos términos, entenderse sin ninguna especial preparación, pero que, además, son problemas abiertos cuya solución reclamaría largas investigaciones incluso de carácter empírico, de hechos y «datos».

1.º ¿Qué hubo, antes de iniciarse la filosofía, como ocupación homóloga en el hombre? Por tanto, si la filosofía es, a su vez, no más que un paso dado por el pensamiento desde otro anterior que no sería filosofía. Esto significa que la filosofía toda, desde su iniciación a esta fecha, aparecería como mero miembro de una serie «dialéctica» enormemente más amplia que ella. Sobre este tema que es inexcusable tendré que decir algo más adelante.

2.º Por qué empezó la filosofía, cuándo y dónde empezó.

3.º Si ese comienzo, por sus condiciones concretas lastró a la filosofía con limitaciones milenarias de que necesita liberarse.

4.º Por qué en cada época la filosofía se para en determinado punto.

5.º Si en la melodía de experiencias intelectuales que es el pasado filosófico no han faltado determinadas experiencias. Esto tendría para mí la especial importancia de hacer reparar al lector que lo dicho en el texto no *da por supuesto* que el proceso histórico de la filosofía ha sido «como debía ser», que no hay en él imperfecciones, agujeros, fallas graves, importantes ausencias, etc. Para Hegel, el proceso histórico —el humano general y, en especie, el filosófico— ha sido perfecto, el que «tenía que ser», el que «debía ser». La historia, nos afirma, es «racional», pero bien entendido, esta «racionalidad», que, según él, tiene la historia, es una «razón» no histórica sino, con ligeras modificaciones, la que desde Aristóteles se conocía y desde entonces fue reconocida como lo opuesto a la historicidad: lo invariable, lo «eterno». Yo pienso que es urgente invertir la fórmula de Hegel y decir que, muy lejos de ser la historia «racional», acontece que la razón misma, la auténtica, es histórica. El concepto tradicional de razón es abstracto, impreciso, utópico y ucrónico. Mas, como todo lo que es tiene que ser concreto *si hay* razón esa tendrá que ser la «razón concreta». (Véase del autor *Historia como sistema*, 1935 y, como prefórmula de la idea, *El tema de nuestro tiempo*, de 1923. Algo sobre la historicidad de la razón en *Ensimismamiento y alteración*, 1939 (Buenos Aires) y en *Prólogo a Veinte años de caza mayor* del Conde de Yebes, 1943.) [*Obras completas*, tomos VI, III, V y VI. El trabajo *Ensimismamiento y alteración* es el capítulo I del libro *El hombre y la gente*. En *Obras completas*, tomo VII.]

II. LOS ASPECTOS Y LA COSA ENTERA

Si suspendemos por unos momentos nuestra ocupación con el pasado filosófico y, en su lugar, reflexionamos sobre lo que nos ha pasado con él al desarrollar la anterior serie dialéctica, podemos lograr una generalización importante. Ese pasado se nos fue presentando bajo diferentes aspectos, cada uno de los cuales quedó formulado por nosotros en lo que solemos llamar «concepto, noción, idea de una cosa». Por nuestro gusto, nos hubiésemos contentado con uno, con el primero. Era lo más cómodo. Pero la realidad, que teníamos delante —el pasado filosófico—, no nos dejó, sino que nos obligó a movilizarnos, a transitar de un aspecto a otro y, paralelamente, de una «idea» a otra. ¿Quién tiene la culpa de que nos fuese inevitable tomarnos todo ese trabajo, la realidad, la cosa o nosotros, nuestra mente? Veamos.

Si el lector mira con los ojos de su cara la superficie de la mesa o la pared que acaso tiene ahora delante y aun esta página del libro e insiste un rato en su inspección ocular notará una cosa tan trivial como extraña. Notará que lo que efectivamente ve de la pared en un segundo momento no es del todo lo mismo que lo visto en el primero. Y no es que la pared, en tan breve término, haya por sí cambiado. Pero puntos, formas, pequeñas grietas, menudas manchas, matices de color que primero no se veían *se revelan* en el segundo momento —donde *revelar* puede entenderse, por lo pronto, como en fotografía. En efecto, se presentan de repente y, sin embargo, con el carácter de que ya estaban allí antes, pero inadvertidos. Si el lector se hubiera obligado —lo que es prácticamente imposible— a formular en conceptos y, por tanto, en palabras lo que vio en cada uno de esos dos momentos notaría que las dos fórmulas o conceptos de la

pared eran diferentes. La escena se reproduciría indefinidamente si continuara indefinidamente mirando la pared: esta, como un hontanar inagotable de realidad, iría «manando» contenido siempre imprevisto que se iría, de momento a momento, revelando. La cosa, en este ejemplo, ha permanecido quieta: es nuestro ojo quien se ha movido dirigiendo el eje visual ora a un trozo, ora a otro. Y a cada disparo de mirada que la pupila hacía, la pared, herida en sus entrañas, dejaba escapar nuevos aspectos de sí misma. Pero aun sin mover la pupila hubiera sido lo mismo, porque *la pared hace también moverse* nuestra atención. En el primer instante nos habríamos *fijado* en determinados componentes, en el segundo en otros, y a cada *fijación* nuestra la pared habría correspondido con otra fisonomía. Es este un fenómeno de valor paradigmático que, a veces, resulta conmovedor. Si se toma la menuda hoja de un árbol y se la mira con insistencia, se ve primero solo su forma general y luego a ella misma; la hoja va solicitando nuestra mirada, moviéndola, itinerándola sobre su superficie, guiándola de suerte que se nos revela la maravillosa estructura de gracia geométrica, «constructiva», arquitectónica, increíble que forman sus innumerables nerviecillos. Para mí, esta experiencia impremeditada ha sido inolvidable —lo que Goethe llamaba un «protofenómeno»— y a ella debo, literalmente, toda una dimensión de mi doctrina: que *es la cosa el maestro del hombre;* sentencia de contenido mucho más grave que cuanto ahora se puede suponer (1). Pero necesito añadir esto: yo no he acabado nunca de ver una hoja.

Por ventura, es más claro ejemplo que nos propongamos ver una naranja. Primero vemos de ella solo una *cara*, un hemisferio (aproximadamente) y luego *tenemos que movernos* e ir viendo hemisferios sucesivos. A cada paso, el aspecto de la naranja es otro—otro que se *articula* con el anterior cuando este ha *desaparecido* ya, de suerte que nunca *vemos junta* la naranja y tenemos que contentarnos con *vistas* sucesivas. En este ejemplo, la cosa reclama ser vista completa con tal vehemencia que tira de nosotros y nos hace materialmente girar en torno a ella.

No tiene duda que es la naranja, la realidad, quien, por su parte, es causa de que pasemos de un aspecto a otro, quien nos obliga a desplazarnos y fatigarnos. Pero es claro que esto lo hace porque, en cada momento, nosotros solo podemos mirarla desde un punto de vista. Si fuésemos ubicuos y, a la vez, pudiéramos verla desde

(1) Véase una insinuación de ella en mi ensayo *La «Filosofía de la historia» de Hegel, y la historiología*, 1928. [*Obras completas*, t. IV.]

todos los puntos de vista, la naranja no tendría para nosotros otros «aspectos diversos». De un golpe la veríamos entera. Somos, pues, también causantes de nuestro propio trabajo.

Nuestro movimiento de traslación en torno a la naranja para ir viéndola, si no fuese mudo, sería un ejemplo cabal de serie dialéctica. La condición de nuestro pensar por la que suele llamársele «discursivo» (1), es decir, que corre a brincos discontinuos, hace que tengamos que *recorrer*, paso a paso, haciendo altos, la realidad. A cada paso tomamos una «vista» sobre ella y estas vistas son, de un lado —el *sensu stricto* intelectual, los «conceptos» o «nociones» o «ideas»; de otro—el intuitivo, los «aspectos» correlativos de la cosa. Este recorrer supone tiempo y cada hombre dispone de poco y la humanidad hasta la fecha no ha dispuesto de más que, aproximadamente, un millón de años. De aquí que no sean fabulosamente muchas las «vistas» que hasta ahora se han tomado sobre la Realidad. Se dirá que podía haberse aprovechado más el tiempo porque es palmario que se pierde mucho (2). Ciertamente, mas para corregir esto último fuera menester, entre otras cosas, averiguar antes por qué la historia pierde tanto tiempo, por qué no marcha más de prisa, por qué «los molinos de los Dioses muelen tan despacio», como ya sabía Homero (3). En suma, hay que dar razón, no solo del tiempo histórico, sino de su diverso *tempo*, de su *ritardando* y de su *acelerando*, de su *adagio* y su *allegro cantabile*, etc. De donde resulta la extravagante pero evidente consecuencia de que, encima de haber perdido los hombres todo ese tiempo, tienen que gastar otro en dedicarse «a la recherche du temps perdu» (4).

No es la presente ocasión oportuna para intentarlo. Ahora se trata de que, en cada momento, tenemos de la realidad solo un cierto número de vistas que se van acumulando. Estas vistas son, a la vez, «aspectos de la cosa».

---

(1) El término es confuso porque en el pensar hay un lado intuitivo y otro «lógico» o conceptual. Pero no conviene aquí entrar en este asunto.

(2) Véase nota (1), p. 318.

(3) *Iliada*, IV, 160.

(4) También aquí el lector, que no suele *ver* las cosas de que está hablando el autor sino quedarse *fuera* mirando las palabras con que habla, como los zapatos de un escaparate, juzgará petulantísimamente que es esto solo un juego de palabras. Le emplazo hasta la aparición próxima de un libro mío, donde hallará un ejemplo concretísimo y compacto de cómo es lo arriba dicho literalmente verdad y, en ocasiones, no hay más remedio que ocuparse en «buscar el tiempo perdido» por sí mismo o por otro, por una nación o por la humanidad entera.

El «aspecto» pertenece a la cosa, es —si queremos decirlo crudamente— un pedazo de la cosa. Pero no es solo *de* la cosa: no hay «aspecto» si alguien no mira. Es, pues, *respuesta* de la cosa a un mirarla. Colabora en ella el mirar porque es este quien hace que en la cosa broten «aspectos», y como ese mirar tiene en cada caso una índole peculiar —por lo pronto mira en cada caso *desde un punto de vista determinado*—, el «aspecto» de la cosa es inseparable del vidente. Mas, déjeseme insistir: como, al fin y al cabo, es siempre la cosa quien se manifiesta a un punto de vista en alguno de sus aspectos, estos le pertenecen y no son «subjetivos». De otra parte, dado que son solo *respuesta* a la pregunta que todo mirar ejecuta, a una inspección determinada, no son la cosa misma, sino solo sus «aspectos». Con un modismo de sobra vernacular, diríamos que el «aspecto» es la «cara que nos pone» la realidad. La pone ella pero nos la pone a nosotros (1). Si cupiese integrar los incontables «aspectos» de una cosa, la tendríamos a ella misma, porque la cosa es la «cosa entera». Como eso es imposible, tenemos que contentarnos con tener de ella solo «aspectos» y no la cosa misma—como creían Aristóteles o Santo Tomás.

Lo que por parte de la cosa es «aspecto», por parte del hombre es la «vista» tomada sobre la cosa. Se le suele llamar «idea» (concepto, noción, etc.). Pero este es un término que hoy tiene solo significado psicológico, y el fenómeno radical que ahora nos ocupa no tiene nada de psicológico. Sin duda, para que la cosa nos ofrezca sus «aspectos» y —lo que es igual, solo que considerado desde el «sujeto» que tiene la cosa delante— el hombre pueda tomar sobre ella sus «vistas», tienen que funcionar todos los aparatos corporales y psíquicos. La psicología, la física y la fisiología estudian estos funcionamientos, mas esto quiere decir que esas ciencias parten como de algo previo, que están ahí antes que ellas y que es causa de que ellas existan, del fenómeno primario y radical que es la presencia de la cosa ante el hombre en la forma de «aspectos» o «vistas». El funcionamiento de esos aparatos y mecanismos no interesa nada a la cuestión que nos ocupa. Tanto da que funcionen de un modo como que funcionen de otro, pues lo único que importa es el resultado: que el hombre se encuentra con que ve cosas.

No se trata de psicología ni cien leguas de ella (2). Se trata de

(1) Y a la verdad, podría, en vez de «aspecto», dotarse con toda formalidad al vocablo «cara» de valor terminológico en ontología.

(2) Esto no quiere decir que la psicología no sea una disciplina fabulosamente interesante, a la cual debían las gentes aficionarse más porque es asequible, bastante rigorosa y sobremanera divertida. Con preparación muy

un hecho metafísico o, con otro nombre, ontológico. Y los hechos metafísicos —que no son misteriosos o ultracelestes, sino los más simples, los más triviales y los más «perogrullescos»— son los hechos más de verdad «hechos» que existen, anteriores a todos los «hechos científicos» que suponen a aquéllos y de ellos parten.

De aquí que conviniera desalojar de la terminología filosófica el vocablo «idea», palabra en último grado de degeneración y envilecimiento, puesto que ni en psicología significa ya nada preciso, auténtico, unívoco. En Grecia —pues se trata de una palabra griega, no latina y menos aún, románica— tuvo su gran momento, su hora de estar en forma. Con Dion, amigo y discípulo de Platón, llegó a reinar literalmente, aunque solo unos días, en Siracusa, y en Atenas fue algún tiempo casi la opinión «reinante». Fue nada menos que la *Idea*, las *Ideas* platónicas. Al trato con ellas llamó Platón «dialéctica», de la cual dice que es el «arte real» —βασιλικὴ τέχνη—. ¡Quién lo diría, contemplando su grasiento, desdibujado y nulo papel actual! *Diable, qu'il a mal tourné ce mot «idée»!*

Pues bien, la versión más exacta del término *Idea*, cuando Platón lo usaba, sería «aspecto». Y él no se ocupaba de psicología sino de ontología. Porque, en efecto, pertenece a la Realidad tener «aspectos», «respectos» y, en general, «perspectiva», ya que pertenece a la Realidad que el hombre esté ante ella y la vea (1). Casi son equivalentes los términos perspectiva y conocimiento. Es más, lleva aquel la ventaja de avisar por anticipado de que el conocimiento no es solo un «modus cognoscentis», sino una positiva modificación de lo

---

modesta se puede trabajar en ella con resultados positivos y de propia creación. Va para diez años que tuve el propósito de iniciar en España una campaña *pro* Psicología, aprovechando el entusiasmo y las excepcionales dotes de organizador de que el Dr. Germain posee. Yo no soy psicólogo ni hubiera podido dedicarme a serlo, pero he sido aficionado, y esto me hubiera permitido despertar curiosidades, suscitar vocaciones y promover grupos de estudiosos y curiosos en la materia en torno a las personas que ya de antemano, denodadamente y sin apoyo se ocupaban de esta ciencia, sobre todo en Barcelona y en Madrid.

(1) Esto es lo que vamos a ver más adelante. En este capítulo se trata solo de precisar una *terminología*, no de fundamentar la verdad de lo que ella enuncia. *Por qué* hablamos de Realidad, *por qué* últimamente aseguramos que tiene «aspectos», lo cual supone que alguien lo está siempre viendo, etc., son temas radicales de que luego nos vamos a ocupar; sin embargo, los ejemplos dados —pared, mesa, página de libro o bien la hoja del árbol— se bastan a sí mismos para justificar *por el pronto* y en *esos* casos cuando menos, la terminología, puesto que esta enuncia eficazmente lo que, por lo menos, en esos casos efectivamente pasa.

conocido —cosa que Santo Tomás no aceptaría—; que es la cosa trasmutada en meros «aspectos» y solo «aspectos», a los cuales es esencial constituirse en una perspectiva. El conocimiento —y aludo a él ahora no más que de soslayo— es perspectiva, por tanto, ni propiamente un ingreso de la cosa en la mente como creían los antiguos, ni un estar la «cosa misma» en la mente *per modum cognoscentis*, como quería la escolástica, ni es una copia de la cosa como [falta el final de la frase], ni una construcción de la cosa como supusieron Kant, los positivistas y la escuela de Marburgo—sino que es una «interpretación» de la cosa misma sometiéndola a una traducción, como se hace de un lenguaje a otro, diríamos del lenguaje del ser, que es mudo, al lenguaje decidor del conocer. Este lenguaje al que es traducido el ser es, ni más ni menos, *el* lenguaje, el *logos*. *Conocer*, en su postrera y radical concreción, es dialéctica —διαλέγειν—, *ir hablando precisamente de las cosas. La palabra enuncia las vistas en que nos son patentes los aspectos de la Realidad* (1).

Pero esta nueva terminología nos permite hacer ver con claridad un equívoco muy perjudicial que se perpetúa en la antigua. Han solido llamarse «ideas verdaderas» aquellas que representan o a que corresponden realidades. Pero esa denominación, aparte otras muchas deficiencias, es contradictoria porque lleva dentro un empleo equí-

---

(1) Siendo el conocimiento un asunto que el hombre tiene con las cosas, habrá que referirse a él contemplándolo unas veces desde el hombre y otras desde las cosas. El asunto, la realidad que se contempla —el fenómeno «conocimiento»— es, en ambos casos, el mismo y solo nuestro punto de vista, el que ha variado. De aquí que convenga poseer un *doblete* de término, «vista» y «aspecto». En fin, tienen ambas denominaciones la ventaja de recordar constantemente que pensar es últimamente «ver», *tener presente la cosa*, es decir, *intuición*. Téngase en cuenta que al lenguaje, la palabra, el nombre, atañen, aparte otras que no hacen al caso, dos funciones: *una* permitirnos manejar una cantidad enorme de conceptos, de ideas en forma «económica», ahorrándonos efectuar realmente el acto de pensar que esos conceptos e ideas son. En la mayor parte de los casos, lo que descuidadamente llamamos pensar no lo es propiamente, sino solo su abreviatura. En esta función cada palabra es solo un «vale» por la efectiva ejecución de un pensamiento, y con ella el lenguaje nos permite «abrirnos un crédito» intelectual con que fundamos, como grandes industrias, las ciencias. Pero el negocio bancario no puede consistir solo en abrir créditos. Esta función es correlativa de otra y la reclama: realizar los créditos hechos. De aquí la *otra* función del lenguaje que es la decisiva: cada palabra nos es una invitación a *ver* la cosa que ella denomina, a ejecutar el pensamiento que ella enuncia. Porque pensamiento, repito y repetiré sin cesar en estas páginas, es en postrera y radical instancia un «estar *viendo* algo y de eso que se está viendo, *fijar* con la atención tal o cual parte». Diremos, pues, que es pensar «fijarse en algo de lo que se ve».

voco, dual del término «realidad». Por una parte, es este un concepto epistemológico y, en cuanto tal, no significa más sino que hay efectivamente en lo real aquello mismo que el pensamiento piensa o, en otro giro, que la idea efectivamente idea lo que hay en la realidad. Si digo que la nieve es blanca, digo verdad porque efectivamente encuentro en la nieve eso que llamo «blancura». Si digo que es negra, pasa lo contrario. En este sentido se alude, pues, a la «realidad de la idea» y se desatiende la «realidad *de* lo real». Este es un concepto «ontológico» y significa la cosa según es—y la cosa no es sino la «cosa entera», su integridad. Pues bien, la mayor parte de nuestras «ideas verdaderas» no representan sino solo uno de los componentes de la cosa que en aquel momento nuestra mente halla, ve y aprehende —por tanto, un mero «aspecto» parcial, arrancado a la cosa, *abstracto*, aunque «real» en el primer sentido del término. Esta es la causa más frecuente de nuestros errores porque nos lleva a creer que asegurarnos de si una idea es verdad se reduce a confirmar ese único carácter «real» de la idea que es enunciar un «auténtico aspecto»—a no buscar su integración confrontando la idea no solo con el «aspecto» que ella enuncia, sino con el decisivo carácter de la realidad que es «ser entera» y, por lo mismo, tener siempre «más aspectos» (1).

---

(1) Dado el paralelismo forzoso entre los problemas de la Realidad y los problemas de la Verdad, era inevitable que se reprodujese el mismo equívoco al usar el término «verdad». Se olvida demasiado que esta palabra, aun en el lenguaje más vulgar, significa primariamente «lo que es completamente verdad» y solo secundariamente tiene un segundo sentido más modesto, resignado y parcial; «aquello que, aun no siendo *toda* la verdad, lo es *en parte* porque no es un error». Que «la nieve es blanca» es, en parte, verdad porque en la nieve hay blancura, pero, primero, existen muchas cosas blancas cuya blancura es de distinto matiz que la de la nieve —luego el predicado «blancura» dicho de la nieve solo es verdad si lo tomamos con su especial matiz que en la proposición no consta y hace de ella una verdad incompleta, parcial, en peligro de ser falsa. Segundo, de hecho hay nieves que, aun recién caídas, no son blancas. Tercero, la nieve es innumerables otras cosas aparte de ser blanca. El vocablo «es» en la expresión «la nieve es...» tiene también un sentido máximo que solo se llenaría si el predicado dijese todo lo que la nieve es. Pero, como «realidad» y «verdad», el *es* posee sentidos secundarios y deficientes.

III. SERIE DIALÉCTICA

El ejemplo de la naranja y, de otro lado, nuestra misma conducta al recorrer los cuatro aspectos primeros que nos presenta el pasado filosófico, son dos «series dialécticas». La reflexión que acabamos de hacer sobre lo que en esos «discursos» o desarrollos mentales nos había pasado, nos permite tener una primera comprensión de lo que es una «serie dialéctica». Esa primera comprensión es suficiente para que manejemos y aprovechemos este término en todo lo que viene a inmediata continuación. Más tarde, al ennuclear el tema «pensar» tendremos que entrar en los entresijos de la realidad que con ese nombre denunciamos.

No vaya el lector a quedarse de muestra delante del término «serie dialéctica», creyendo que por fuerza hay tras él gran pieza, por su teatral prestancia que recuerda la guardarropía terminológica de los antiguos sistemas románticos alemanes, propios de un tiempo en que los filósofos eran solemnísimos y ante el público actuaban como ventrílocuos del Absoluto. Se trata de cosa muy poco importante y muy casera, pero que resulta cómoda.

El término se limita a denominar el siguiente conjunto de hechos mentales que se producen en todo intento de pensar la realidad:

Toda «cosa» se presenta bajo un primer aspecto que nos lleva a un segundo, este a otro y así sucesivamente. Porque la «cosa» es «en *realidad*» la suma o *integral* de sus aspectos. Por tanto, lo que hemos hecho ha sido:

1.º *Pararnos* ante cada *aspecto* y tomar de él una *vista*.

2.º *Seguir* pensando o pasar a otro aspecto contiguo.

3.º *No abandonar*, o *conservar* los aspectos ya «vistos» manteniéndolos presentes.

4.º *Integrarlos* en una vista suficientemente «total» para el tema que en cada caso nos ocupa.

«Pararse», «seguir», «conservar» e «integrar» son, pues, las cuatro acciones que el pensar dialéctico ejecuta. A cada una de esas acciones corresponde un *estado* de nuestra investigación o proceso de comprensión o pensamiento. Podemos llamarlas las *articulaciones* en que va armándose nuestro conocimiento de la cosa.

Ahora bien, todo el *quid* está en que cada «vista» de un «aspecto» reclama que avancemos para ver otro. La cosa, como hemos dicho, tira de nosotros, nos fuerza a marchar de nuevo después de habernos parado. Esa nueva «vista» reclamada por la primera, será la de otro «aspecto» de la cosa—pero *no uno cualquiera,* sino el aspecto que en la cosa está *contiguo* al primero. En principio, el pensar dialéctico no puede *saltarse* ningún aspecto, tiene que recorrerlos todos y, además, uno tras otro. La contigüidad «lógica» de las «vistas» (vulgo, conceptos) proviene de la contigüidad real de los «aspectos». Es, pues, distinta de la contigüidad por implicación. El concepto de 1 es contiguo al concepto 2, porque está en este inmediatamente implicado. La contigüidad dialéctica es como la del concepto «espacio en torno» reclamado por el concepto «tierra». Es una contigüidad de complicación. Como Hegel llamó ilustremente al pensar sintético o complicativo «dialéctica», yo busco con este término continuidad con la tradición. Pero nótese lo poco que tiene que ver con la *dialéctica* de Hegel (1).

Pero un camino que se hace de un punto al punto contiguo es lo que en geometría constituye la línea recta. Tenemos, pues, que el pensar dialéctico *marcha solo en línea recta* y viene a ser como los *fen shui,* o espíritus peligrosos que tanto preocupan a los chinos. Porque es el caso que estas entidades, fautoras del bien y del mal para los hombres, solo pueden desplazarse rectilíneamente. Por eso, el borde de los tejados chinos está encorvado hacia arriba. De otro modo, un *fen shui* que se instale en el tejado se deslizaría en línea recta cayendo sobre el huerto o jardín, proximidad de gran peligro, pero al encontrar rizado hacia lo alto el borde del tejado no tiene más remedio que salir disparado con rumbo al firmamento.

Esta contigüidad de los pasos mentales hace que el pensar constituya una *serie* y del tipo más sencillo. Conste, pues, que si hablo de «*serie* dialéctica» es desgraciadamente nada más que porque se

(1) Dejo para otro trabajo una exposición que precise lo que hay de común (muy poco) y lo que hay de divergente (todo el resto) entre el uso de este término en la obra de Hegel y en las páginas de este libro.

trata de una serie cualquiera y vulgar, como lo es una «serie de números», una «serie de sellos» o una «serie de disgustos». Que en este caso la serie lo sea de pensamientos, de conceptos, ideas o «vistas» no es cosa para armar gran estrépito.

Supóngase que nos ponemos a pensar sobre un tema cualquiera, grande o chico, y que apuntamos en una cuartilla, uno debajo de otro, los pensamientos a que vamos llegando guiados por la intuición o visión de la cosa, hasta que juzguemos oportuno hacer alto. Eso será la «serie dialéctica X», donde X = sobre *tal* tema. El título de este tema podemos ponerlo encabezando la cuartilla y archivar esta en un fichero, para tenerla a mano cuando sea menester. Esto es lo que yo he hecho mientras escribía estas páginas a fin de no olvidar lo que se me ocurría.

De donde resulta que el término tremendo, prometedor de profundidades, descubre a la postre su humildísima condición de mero instrumento de catalogación, para no olvidarse el autor, y de guía, para no perderse el lector. Este libro es una serie de series dialécticas. Podía haberse llamado la cosa de muchas otras maneras. Búsquelas el lector y verá que la escogida por mí, pese a su perfil grandilocuente, es la más sencilla y trivial.

Este «chisme» o utensilio de taller que es la serie dialéctica sirve inclusive para facilitar su tarea perforante al crítico, porque se pueden adjudicar números 1, 2, 3... o letras *A*, *B*, *C*... a los pasos del pensar en que ella consiste y así permitir con toda precisión y comodidad señalar el punto que no se entiende o que parece erróneo o menesteroso de alguna corrección o complemento (1).

---

(1) Sin que pueda detenerme ahora en ello, hago notar la graciosa coincidencia que esta numeración de las «ideas» en la serie tendría con los famosos y enigmáticos «números ideales» de Platón. Porque también allí se trata de que a la serie dialéctica de las Ideas desde la primera y envolvente (la idea del Bien) hasta la última y concreta —la «especie indivisible» o ἄτομος εἶδος— se pone paralelamente la serie de los números, de suerte que a cada Idea corresponde un número —porque ambas series son «isomorfas», que hoy dicen los matemáticos. Débese a Stenzel haber comenzado a descifrar este enigma de los «números ideales» o «Ideas-números» en Platón, viejo de veintitrés siglos, en su libro *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, 1924.

IV. LA MISMIDAD DE LA FILOSOFÍA

IMAGINEMOS una pirámide y que nos instalamos en un punto de ella situado en una de sus aristas. Luego damos un paso, esto es, pasamos a uno de los puntos contiguos a derecha o izquierda de la arista. Con estos dos puntos hemos engendrado una dirección rectilínea. Seguimos pasando de punto a punto, con lo cual nuestro andar habrá dibujado una recta en esa cara de la pirámide. De pronto, por motivos cualesquiera de arbitrio, conveniencia u oportunidad, nos detenemos. En principio podíamos seguir mucho más adelante en la misma dirección. Esa recta es símbolo estricto de nuestra primera serie dialéctica que llamaremos Serie A.

Ahora, sin abandonar la recta en que estábamos, retrocedemos y nos reinstalamos en el punto de partida en la arista. Una vez allí, decidimos seguir, *siempre en línea recta* pasando al otro punto contiguo que, siendo nuestro camino actual de retroceso y, por tanto, con dirección inversa, nos llevará más allá de la primera recta. Pero he aquí que hallándonos en un punto de la arista, el otro punto contiguo, aun buscando en la misma dirección, no se halla ya en la misma cara de la pirámide que los anteriores. Sin proponérnoslo, pues, al andar hacia atrás y recobrar con itinerario inverso el *mismo* punto de partida pasamos, no solo a otro punto, sino a otra cara de la pirámide.

Esto es lo que vamos a hacer ahora. Con estricta continuidad en nuestro pensar, al volver a ver, con marcha de dirección opuesta, el hecho inicial —el pasado filosófico—, vamos a verlo por otra de sus caras y la serie de aspectos que ahora van a surgir ante nuestros ojos van a ser muy distintos de los anteriores. Partiendo, pues, otra vez del propio panorama que es la historia de la filosofía, vamos a

engendrar una nueva recta mental, una segunda «serie dialéctica», que llamaremos Serie B.

Se recordará que, «al primer aspecto», el pasado filosófico nos pareció como una «muchedumbre de opiniones sobre lo mismo». Era la primera vista que sobre aquella realidad tomábamos, y la primera vista es normalmente tomada desde lejos (1). Solo se ve confusión. Ya veremos cómo es la «confusión» un estadio primerizo de todo conocimiento, *sin el cual no se puede ir saliendo a lo claro*. Lo importante en el que quiera de verdad pensar es no tener demasiada prisa y ser fiel en cada paso de su itinerario mental al aspecto de la realidad que a la sazón tiene a la vista, *evitando despreciar los primeros, distantes y confusos aspectos* por una especie de *snob* urgencia que le hace desear llegar en seguida a los más refinados.

Pero ante esa «muchedumbre de opiniones sobre lo mismo», lo que nos llamó primero la atención fue el momento «muchedumbre». Vimos el pasado filosófico como una gota de agua donde pululaban caóticamente los infusorios de las doctrinas, sin orden ni concierto, en franca divergencia y universal guirigay, peleándose los unos con los otros. Era un paisaje de infinita inquietud mental. La historia de la filosofía tiene, en efecto, y no hay por qué ni para qué ocultarlo, un divertido aspecto de dulce manicomio. La filosofía que, si algo parece prometernos, es la máxima sensatez —«la verdad», «la razón»— se nos muestra, por lo pronto y tomada en su conjunto histórico, con rasgos muy similares a la demencia. Conviene que el lector se vaya acostumbrando a estas metamorfosis porque en este libro va a asistir a muchas (2).

Obsesionados por ese carácter de muchedumbre y divergencia, a él solo atendimos y él nos llevó inevitablemente en la dirección de la Serie A. Pero ahora, habituados ya a la aparente pluralidad y discrepancia de las filosofías, dominadas intelectualmente estas por nuestro pensamiento y convencidos de que «no hay tal» a la postre,

---

(1) Cuando no es así se trata de un encuentro anormal con una realidad que nos la presenta desde luego como inmediata, clara, precisa. Esto produce en el hombre un *choc* tan grande que provoca en él fenómenos anómalos —en bueno y en mal sentido. Uno de ellos es la extraña crisis súbita que se llama «conversión», otra es el «éxtasis repentino», otra el «deslumbramiento», etcétera.

(2) La razón de ello es simplicísima. Siendo propio a la realidad presentar aspectos distintos según desde dónde y cómo se la mire, cada uno de ellos es una «forma» o figura, o «*morfe*» que la realidad toma y, al irlos nosotros advirtiendo, presenciamos su «transformación», «transfiguración» o «metamorfosis».

nos desinteresamos, al menos por un rato, de ese momento y entonces salta a nuestra vista el otro, a saber: que, si bien muchas y discrepantes, son opiniones sobre lo *mismo*. Esto nos invita a buscar mirando al trasluz la muchedumbre de las filosofías, la unidad, más aún, la *unicidad* de *la* filosofía; a descubrir al través de las diferentes doctrinas lo que en ellas hay de *lo mismo*. De otro modo no tendría sentido llamar a esas doctrinas, pese a sus divergencias, «filosofías» o nombres afines. Ello implica que, bajo sus caretas de antagonistas, todas son la *misma* filosofía, es decir, que las filosofías no son mera muchedumbre, no son solo esta y aquella y la de más allá, sino que tienen últimamente una *mismidad*. Entiéndase, esperamos, sospechamos, presumimos que la tengan.

Partimos, pues, jovialmente al arriscado viaje en busca de la *mismidad* de la filosofía. Inmediatamente vamos a notar que esta nueva andanza nos lleva en dirección hacia lo interior de las filosofías, nos lleva a sus entrañas, a un «dentro», intimidad y reconditez, en comparación con el cual todo lo visto en la Serie A era extrínseco, corteza, dérmato-esqueleto.

Bien, y ¿cómo procederemos? Pensará acaso el lector que debemos *comenzar* por tomar una a una, en su sucesión cronológica, cada filosofía y mirar «lo que tiene dentro». Luego compararíamos esas entrañas de cada una y veríamos si coincidían o no, si eran las *mismas* entrañas que habían servido a muchos cuerpos distintos.

Pero eso en primer lugar no sería ya una mirada panorámica de resumen sobre el *conjunto* del pasado filosófico que a este dirigimos al acabar la lectura del libro de Marías y que, según dijimos, era como una despedida a ese continente pretérito. En segundo lugar, detenerse a fondo en cada doctrinal equivaldría a ser infiel con la primera vista que ahora tomamos sobre la *mismidad* de la filosofía, en la cual se nos ofrece un aspecto modestísimo de ella, pero que no hay por qué saltarse. La ciencia se ha formado y ha progresado gracias a no saltarse los aspectos modestos. La física existe porque existe la astronomía matemática y esta, a su vez, porque Keplero vivió años detenido respetuosamente, religiosamente ante una ridícula diferencia de cinco minutos de arco que había entre los datos de observación sobre colocación de los planetas anotados con minucia prodigiosa por Tycho-Brahe y su «primera solución» al sistema de sus movimientos en torno al Sol. En esa errónea solución los planetas describían aún órbitas circulares. Al oprimir Keplero durante un apasionado trabajo de años esas circunferencias sobre los datos de Tycho que de ellas divergían, las circunferencias se ablandaron, se

alargaron un poco y resultaron las ilustres elipses de que ha vivido la humanidad hasta Einstein. Esas elipses, combinadas con las leyes mecánicas de Galileo, con ciertos métodos generales de Cartesio y algunas otras cosas posteriores, hicieron posible la idea de gravitación y con ello la «filosofía de Newton», el primer sistema auténtico, es decir, *logrado* de pensamiento sobre algo real que ha poseído el hombre, es decir, la primera ciencia efectiva. Y, no digamos nada, si paramos la atención en las diferencias mínimas —emparejados con las cuales los «cinco minutos» de Keplero resultan gigantescos— de cuya religiosa contemplación, del respeto a las cuales ha surgido la teoría de la relatividad. Y lo mismo, si tomamos la cosa por su otro lado, aún más modesto, y hacemos reparar que la obra de Keplero, hombre genial, hubiera sido imposible si antes Tycho-Brahe, un hombre sin genio —a no ser que, en efecto, el genio sea la paciencia— no hubiera dedicado su vida entera a la modestísima faena de reunir las medidas más exactas posibles entonces, sobre los desplazamientos siderales, cosa que, a su vez, no hubiera sido posible, si en una nación de fabulosos imprecisos como es Portugal, no hubiera nacido un hombre, más modesto todavía, un maniático de la precisión, el buen Núñez que se emperró en inventar un aparato para medir decimales de milímetro, el ingenioso, famoso *monius* que conserva para siempre, momificado en latín, el modesto nombre de nuestro vecino Núñez (1).

Prestemos, pues, la atención debida, siquiera en lo más esencial, al primer *aspecto* del pasado filosófico que en este nuevo *respecto* o cara —la «mismidad» de las filosofías— nos ofrece (2).

---

(1) Viceversa —como veremos más adelante— si Keplero se hubiera encontrado con datos métricos cuya exactitud hubiera sido mayor, aun sin llegar a las precisiones casi fabulosas que hoy alcanza la física, habría fracasado, y la física *no* se hubiera constituido porque los medios matemáticos de entonces no bastaban para dominar diferencias tan pequeñas y complejas. Ello muestra hasta qué punto es la ciencia un organismo delicadísimo cuyos miembros, de condición muy diferente entre sí, tienen que marchar con una especie de «armonía preestablecida».

(2) Nada sería más fácil que realizar con todo rigor este propósito. Sería simplemente cuestión de más páginas. Pero la economía de este libro, donde hay demasiado que decir, me obliga en lo que sigue a entreverar cosas que *en rigor* pertenecen a aspectos posteriores, más próximos y que no se ven a vista de pájaro, que es la que en este capítulo estrictamente correspondería. Mas es preciso, por razones puramente didácticas, anticipar algunas cosas. Lo importante es que no dejemos de decir lo esencial a este aspecto y nada daña, si se tiene en cuenta esta advertencia, que adjuntemos cosas en él inesenciales. Sobre que —y es alerta que vale para todo este capítulo—

De las cosas definitivamente pasadas la primera *vista* que logramos no suele ser de carácter visual; ni es visión ocular, ni la visión mental que más adelante estudiaremos bajo el término «intuición». Visión solo se puede tener de lo que, en una u otra forma, de más cerca o de más lejos, «está ahí delante de nosotros en persona». La visión es relación inmediata de nuestra mente con la cosa, y desde que la columbramos lejana al final del horizonte hasta que la tenemos casi tocando la pupila, no hacemos sino pasar por formas cada vez más precisas y claras de relación inmediata con ella. Pero el pasado radical es lo que no «está ahí delante». Es lo que se ha ido y, por excelencia, el ausente. Y la primera y más elemental noticia que de él tenemos no es un *verlo* sino un *oír* hablar de él. Así, de la filosofía, lo primero con que todos los hoy vivos nos hemos encontrado, si es con algo, es con la serie de sus nombres y con los títulos de sus libros y con la denominación de los hombres que *andaban* en eso del filosofar. El pasado nos llega en nombres y decires que hemos oído decir de él—tradición, conseja, leyenda, narración, historia: decir, mero decir. De la filosofía topamos primero con lo que de ella «se dice». A «lo que se dice» llamaron los griegos «fama»—en el sentido de nuestra frase vulgar «es fama que...».

Hay, sin embargo, frente a ese radical pasado, frente al pasado propiamente «histórico», hecho de ausencia y allende horizonte, un relativo pasado, pasado un tantico presente—como si dijéramos, que no ha acabado de irse. Con este pasado sí tenemos aún cierta relación visual: aunque turbiamente, todavía lo estamos viendo. En las arrugas de la cara del anciano vemos que es un *pasado* viviente, *presente*. No necesitamos *oír decir* que aquel hombre *fue:* su *haber sido antes* nos es con energía presente. Lo mismo acontece con el paisaje poblado de ruinas, con el traje desteñido y traspillado, con la vieja montaña volcánica de que queda solo su interior esqueleto pétreo, con nuestro río Tajo, prisionero en su cauce angosto y tajado profundamente dentro de la dureza de las rocas. Vemos con los ojos de la cara, si somos un poco fisonomistas, que el Tajo es un río muy viejo, un caudal senescente, cuyo débil flujo corre por un álveo encallecido, córneo—en suma, presenciamos un espectáculo de fluvial arterio-esclerosis. (Quien no se angustie o, al menos, se melan-

---

frente al estricto fenómeno «filosofía vista a distancia», esto añadidos de visión más próxima, es decir, de quien está ya dentro de la filosofía y no solo tiene de ella vaga y remota visión, no hacen sino dar carácter explícito a lo que ese «ignorante», sin poder precisárselo, ve, oye y siente en su vaga imagen de lo que es filosofía.

colice al contemplar en su curso cabe Toledo este río decrépito, es que es un ciego de nacimiento y no vale la pena de que exista o, si ha de existir, que mire el mundo. Es inútil: no ve nada.)

Pero, repito, del pasado histórico la más normal e íntima noticia (1) es la que nos llega en nombres. La aventura no le es peculiar. El nombre es la forma de la relación distante, radicalmente distante, entre nuestra mente y las cosas. De la mayor parte de estas la primera comunicación y, de muchísimas, la única que nos llega con sus nombres, solo sus nombres.

Aparecen súbitamente ante nosotros, se deslizan en nuestro oído cuando aún las cosas que ellos denominan se hallan remotísimas de nosotros—tal vez para siempre, invisibles y allende el horizonte. Son, pues, los nombres como esos pájaros que en alta mar vuelan de pronto hacia el navegante y le anuncian islas. La palabra, en efecto, es anuncio y promesa de cosa, es ya *un poco* la cosa. Hay mucha menos extravagancia de lo que parece en la teoría de los esquimales, según la cual el Hombre es un compuesto de tres elementos: el cuerpo, el alma y... el nombre. Lo mismo pensaban los arcaicos egipcios. Y no se olvide aquello de: «Donde dos o tres se junten *en mi nombre*, yo *estaré* en medio de ellos.» (Math. 18, 20) (2).

El nombre es solo «referencia a la cosa». Está *por* ella, en lugar de ella. La lengua es, por eso, símbolo. Una cosa es símbolo cuando se nos presenta *como* representante de otra cosa que no es presente, que no tenemos delante. *Aliquid stat pro aliquo* —es la relación simbólica. La palabra es, pues, presencia de lo ausente. Esta es su gracia —permitir a una realidad seguir estando, de algún modo, en aquel sitio de donde se ha ido o donde no estuvo nunca. La palabra «Himalaya» me pone aquí, en Estoril, donde solo se ve la serrezuela de broma que es Cintra—me pone «algo así como» el Himalaya, la vaga, tenue, espectral forma de su enorme mole. Y *hablando* aquí con ustedes

---

(1) Donde del pasado quedan solo residuos materiales, cosas, utensilios, piedras y no residuos verbales, falta siempre para nosotros la presencia de su intimidad. De aquí que nos encontremos —sobre todo, merced a los recientes avances de la investigación— con civilizaciones enteras que son mudas y cuyos restos están ahí como un jeroglífico a que tenemos nosotros que *encontrarle un sentido*. Esta es la diferencia entre prehistoria y arqueología de un lado y filología de otro.

(2) Véase más adelante *Lógica y ontología mágicas*, donde hablo de que el Hombre vio el pensar =logos= palabra, *como* viniendo del ser y residente en él. [El epígrafe aludido, no se ha hallado ni, al parecer, llegó a escribirse.]

del Himalaya lo tenemos, un poco, lo paseamos, lo tratamos—esto es tratamos *de* él.

Pero la presencia que la palabra da al ausente no es, claro está, ni compacta ni genuina. El representante no es nunca el representado. Por eso cuando el jefe del Estado llega a un país extranjero, su embajador en ese país deja de existir. ¡Qué le vamos a hacer! De la cosa que nombra, el nombre nos presenta, en el mejor caso, solo un esquema, una abreviatura, un esqueleto, un extracto: su concepto. ¡Eso *sí* lo entendemos bien, que no es faena tan mollar!

De donde resulta que el mágico poder de la palabra cuando permite estar a la cosa simultáneamente en dos remotísimos lugares —allí donde efectivamente está y allí donde se habla de ella— ha de aforarse muy por lo bajo. Porque lo que tenemos de la cosa, al tener su nombre, es una caricatura: su concepto. Y, si no andamos con cuidado, si no desconfiamos de las palabras, procurando ir tras de ellas a las cosas mismas, los nombres se nos convierten en máscaras que, en vez de hacernos, en algún modo, presente la cosa, nos la ocultan. Si aquello era la gracia de la palabra, su don mágico, esto es su desgracia, lo que siempre está a punto de ser el lenguaje—mascarada, farsa y rimbombancia.

Mas, queramos o no, cada uno de nosotros no *tiene* de la mayor parte de las cosas sino sus mascarillas nominales —«palabras, palabras, palabras»—, venteo, airecillos, soplos que nos vienen de la atmósfera social donde respiramos y que, al alentar, nos encontramos dentro. Y nos creemos por ello —porque tenemos los nombres de las cosas— que podemos *hablar de* ellas y *sobre* ellas. Y luego habrá quien nos diga: «Vamos a hablar *en serio* de tal cosa.» ¡Como si eso fuese posible! ¡Como si «hablar» fuese algo que se puede hacer con última y radical seriedad y no con la conciencia dolorida de que se está ejecutando una farsa —farsa, a veces, noble, bien intencionada, inclusive «santa», pero, a la postre, farsa! Si se quiere, de verdad, hacer algo *en serio* lo primero que hay que hacer es callarse. El verdadero saber es, como rigorosamente veremos, mudez y taciturnidad. No es como el hablar algo que se hace en sociedad. El saber es un hontanar que únicamente pulsa en la soledad.

V. [EL HOMBRE AUTÉNTICO]

Oigamos o leamos los nombres de esta ocupación a que los hombres se han dedicado en Occidente desde hace veintiséis siglos y los títulos de los libros en que esa ocupación se perpetúa y las calificaciones o motes que el lenguaje dedicó a los hombres que en ello andaban.

La filosofía propiamente tal empieza con Parménides y Heráclito. Lo que inmediatamente la precede —«fisiología» jónica, pitagorismo, orfismo, Hecateo— es preludio y nada más, *Vorspiel und Tanz*.

Parménides y otros de su tiempo dieron a la exposición de su doctrinal el nombre de «alétheia». Este es el nombre primigenio del filosofar. Ahora bien, el instante en que un nombre nace, en que por vez primera se *llama* a una cosa con un vocablo es un instante de excepcional pureza creadora. La cosa está ante el Hombre aún intacta de calificación, sin vestido alguno de nombramiento; diríamos, a la intemperie ontológica. Entre ella y el Hombre no hay aún ideas, interpretaciones, palabras, tópicos. Hay que encontrar el modo de enunciarla, de decirla, de trasponerla al elemento y «mundo» de los conceptos, *logoi* o palabras. ¿Cuál se elegirá? Notemos ya algo que va a ocuparnos a fondo mucho más adelante. *Se trata de crear una palabra*. Ahora bien, la lengua es precisamente lo que el individuo no crea sino que halla establecido en su contorno social, en su tribu, en su polis, urbe o nación. Los vocablos de la lengua tienen ya su significación impuesta por el uso colectivo. Hablar es, por lo pronto, usar una vez más ese uso significativo, *decir lo que ya se sabe*, lo que todo el mundo sabe, lo consabido. Mas ahora se trata de una cosa que es nueva y, por lo mismo, no tiene nombre usual. Hallarle una denominación no es «hablar» porque no hay aún palabra para ella

—es «hablar uno consigo». Solo uno mismo tiene a la vista la «nueva cosa» y, al elegir un vocablo para nombrarla, solo uno entiende este. Asistimos, pues, a una función del lenguaje que es lo contrario de la lengua o hablar de la gente o decir lo consabido (1). Ahora es menester que el que ve *por vez primera* la cosa se entienda él mismo al llamarla. Para ello buscará en la lengua, en aquel vulgar y cotidiano decir, un vocablo cuya significación tenga *analogía* —ya que no puede ser más— con la «nueva cosa». Pero la analogía es una trasposición de sentido, es un empleo *metafórico* de la palabra, por tanto, poético. Cuando Aristóteles (2) se encuentra con que todo está «hecho de algo» *como* sillas y mesas y puertas están hechas de madera, llamará a ese *de qué* (ὅ ἐξ οὗ) están hechas todas las cosas, la «madera» —ὑλή—, se entiende, la «madera por excelencia, la última y universal madera» o «materia». Nuestra voz *materia* no es sino la madera metaforizada.

De donde resulta —¡quién lo diría!— que el hallazgo de un término técnico para un nuevo concepto rigoroso, que la creación de una terminología no es sino una operación de poesía.

Viceversa, si reavivamos en nosotros el significado del término técnico, una vez que está constituido, y nos esforzamos por entenderlo a fondo, resucitaremos la situación vital en que se encontró aquel pensador cuando por vez primera *vio* ante sí la «nueva cosa».

Esta situación, esta experiencia viviente del nuevo pensar griego, que iba a ser el filosofar, fue maravillosamente denominada por Parménides y algunos grupos alertas de su tiempo, con el nombre de «alétheia» (3). En efecto, cuando al pensar meditando sobre las ideas vulgares, tópicas y recibidas respecto a una realidad, encuentra que son falsas y le aparece tras ellas la realidad misma, le parece *como si* hubiera quitado de sobre esta una costra, un velo o cobertura que la ocultaba, tras de los cuales se presenta en cueros, desnuda y patente la realidad misma. Lo que su mente ha hecho al pensar no es, pues, sino *algo así como* un desnudar, des-cubrir, quitar un velo o

---

(1) Sobre el lenguaje me ocupo, sistemáticamente, en mi obra por publicar: el lado social de él va estudiado en mi doctrinal sociológico: *El hombre y la gente*. El resto de las categorías del lenguaje van estudiadas en mi doctrinal historiológico: *Aurora de la razón histórica*. [Véanse en *El hombre y la gente*, capítulos XI y XII.]

(2) En rigor, antes de él se produjo el término.

(3) En las dos o tres generaciones anteriores —los jónicos— la palabra ἱστορεῖν expresa: lo que ellos hacían, y que luego, con mirada retrospectiva y técnica, se llamó φισιολογια.

cubridor, re-velar (= desvelar), des-cifrar un enigma o jeroglífico (1). Esto es literalmente lo que significaba en *la lengua vulgar* el vocablo *a-létheia*—descubrimiento, patentización, desnudamiento, revelación. Cuando en el siglo I d. C., vino un nuevo radical descubrimiento, una nueva y grande revelación distinta de la filosofía, la palabra *alétheia* había gastado ya su nuevo sentido metafórico en siete siglos de filosofía y hubo que buscar otro término para decir «revelación»: este fue, como correspondía a los tiempos ya asiatizados, un vocablo barroco: *apo-kálipsis*—que significa exactamente lo mismo, solo que recargadamente.

En tanto que *alétheia*, nos aparece, pues, la filosofía como lo que es—como una faena de descubrimiento y descifre de enigmas que nos pone en contacto con la realidad misma y desnuda. *Alétheia* significa *verdad*. Porque *verdad* ha de entenderse no como cosa muerta, según veintiséis siglos de habituación, ya inercial, nos *lo* hace hoy entender, sino como un verbo—«verdad» como algo viviente, en el momento de lograrse, de nacer; en suma, como acción. *Alétheia* = verdad es dicho en términos vivaces de hoy: *averiguación*, hallazgo de la verdad, o sea de la realidad desnuda tras los ropajes de falsedad que la ocultaban. Por una curiosa contaminación entre lo descubierto = la realidad y nuestra acción de des-cubrirla o des-nudarla, hablamos con frecuencia de la «verdad desnuda», lo que es redundancia. Lo desnudo es la realidad y el desnudarla es la verdad, averiguación o *alétheia*.

Este nombre primigenio de la filosofía es su verdadero o auténtico nombre (2) y, por lo mismo, su nombre poético. El nombre poético es aquel con que llamamos las cosas en nuestra intimidad, hablando con nosotros mismos, en secreta *endofasia* o hablar interno. Pero de ordinario no sabemos crear esos nombres secretos, íntimos, en que nos entenderíamos a nosotros mismos respecto a las cosas, en que nos diríamos lo que auténticamente *nos son*. Padecemos mudez en el soliloquio.

El papel del poeta estriba en que es capaz de crearse ese idioma íntimo, ese prodigioso *argot* hecho solo de nombres auténticos. Y resulta que al leerlo notamos que en gran parte la intimidad del poeta, transmitida en sus poesías —sean versos o prosas— es idéntica

(1) Véase *Meditaciones del Quijote*, 1914. [*Obras completas*, t. I.]

(2) Es increíble que la lingüística actual ignore todavía que las cosas tienen, en efecto, un «nombre auténtico» y crea que esto es incompatible con el carácter esencialmente mudadizo y hecho de casi puros accidentes que es el lenguaje.

a la nuestra. Por eso le entendemos: porque él, por fin, da una lengua a nuestra intimidad y logramos entendernos a nosotros mismos. De aquí, el estupendo hecho de que el placer suscitado en nosotros por la poesía y la admiración que el poeta nos suscita proviene, paradójicamente, de parecernos que nos plagia. Todo lo que él nos dice lo habíamos «sentido» ya, solo que no sabíamos decírnoslo (1). El poeta es el truchimán del Hombre consigo mismo.

«Verdad», «averiguación» debió ser el nombre perdurable de la filosofía. Sin embargo, solo se la llamó así en su primer instante, es decir, cuando aún la «cosa misma» —en este caso, el filosofar— era una ocupación nueva, que las gentes no conocían aún, que no tenía todavía existencia pública y no podía ser vista desde fuera. Era el nombre auténtico, sincero que el filósofo primigenio da en su intimidad a eso que se sorprendió haciendo y que para él mismo no existía antes. Está él solo con la realidad —«*su* filosofar»— delante, en estado de gracia frente a ella, y le da, *sin precaución social ninguna*, inocentemente, su verdadero nombre como haría el poeta «terrible» que es un niño.

Mas, tan pronto como el filosofar es un acontecimiento que se repite, es una ocupación que empieza a ser algo habitual y la Gente empieza a verla desde fuera —que es como la gente ve siempre todo—, la situación varía. Ya el filósofo no está solo con la cosa en la intimidad de su filosofar, sino que además es, como tal filósofo, una figura pública lo mismo que el magistrado, el sacerdote, el médico, el mercader, el soldado, el juglar, el verdugo. El irresponsable e impersonal personaje que es el contorno social, el monstruo de $n + 1$ cabezas que es la gente, comienza a recobrar ante esa nueva realidad: el «averiguador», es decir, el filósofo. Y como el ser de este —su filosofar— es una faena humana mucho más íntima que todos aquellos otros oficios, el choque entre la publicidad de su figura social y la intimidad de su condición es mayor. Entonces a la palabra «alétheia», «averiguación», tan ingenua, tan exacta, tan trémula

(1) ¿Qué pasaría con este normal y fundamental fenómeno de la vida humana en un tiempo en que los hombres cualesquiera, los hombres-masa, fuesen siendo progresivamente petulantes? Pues una cosa muy graciosa, que he visto acontece, con intensidad y frecuencia crecientes, en las nuevas generaciones, hasta el punto de haberme quedado atónito muchas veces: que el joven actual cuando nos lee y logramos hacerle entender algo *cree en seguida que se le ha ocurrido a él la idea*. Como el escritor, si lo es de verdad, parece «plagiar» al lector, este lector petulante de hoy cree en serio que es él el verdadero autor y que ya se lo sabía. El hecho es estupefaciente y grotesco, pero innegable.

y niña aún de su reciente nacimiento, empiezan a «pasarle cosas». Las palabras, al fin y al cabo modos del vivir humano, tienen ellas también su «modo de vivir». Y como todo vivir es «pasarle a alguien cosas», un vocablo, apenas nacido, entra hasta su desaparición y muerte en la más arriscada serie de aventuras, unas favorables y otras adversas (1).

Inventado el nombre «alétheia» para uso íntimo, era un nombre en que no están previstos los ataques del prójimo y, por lo tanto, indefenso. Mas apenas supo la gente que había filósofos, «averiguadores», comenzó a atacarlos, a malentenderlos, a confundirlos con otros oficios equívocos, y ellos tuvieron que abandonar aquel nombre, tan maravilloso como ingenuo, y aceptar otro, de generación espontánea, infinitamente peor, pero... más «práctico», es decir, más estúpido, más vil, más cauteloso. Ya no se trataba de nombrar la realidad desnuda «filosofar», en la soledad del pensador con ella. Entre ella y el pensador se interponen los prójimos y la gente —personajes pavorosos— y el nombre tiene que prevenir dos frentes, mirar a dos lados —la realidad y los otros hombres—, nombrar la cosa no solo para uno, sino también para *los demás*. Pero mirar a dos lados es bizquear. Vamos ahora a observar cómo nació este bizco y ridículo nombre de filosofía.

---

(1) Recuérdese el breve ejemplo antes aludido de las aventuras sufridas por el vocablo «idea». Cada palabra reclama, en principio, una biografía, en un sentido *análogo* al que tiene este término referido a un hombre. Lo que tiene de solo *analogía* proviene de que las palabras pertenecen, en última instancia, a la «vida colectiva» que solo es vida en sentido *análogo* a la «vida personal», la única que propiamente es vida. [Véase *El hombre y la gente.*]

VI. LA FILOSOFÍA PARTE A LA DESCUBIERTA DE OTRO MUNDO [1]

En su primer aspecto —que era un aspecto verbal— el pasado filosófico, compuesto de nombres que se oyen decir, nos dio la impresión de una materia bastante confusa. No aparecía ni siquiera transparencia en ella la buscada mismidad de la filosofía. Al contrario, bajo nombres muy diversos hallamos cosas muy parecidas y bajo el mismo nombre cosas muy distintas. Total, una imagen borrosa, indecisa, donde percibimos la palpitación de impulsos divergentes. Sería un error, sin embargo, que creyésemos haber perdido el tiempo al encontrar, en vez de la mismidad procurada, una multiplicidad. En general, debemos confiar en la siguiente norma que, por lo pronto, no pretende ser más que una receta práctica y acaso, a la vez, una tautología: «no es posible que un aspecto de la realidad cualquiera que él sea, si logramos describirlo escrupulosamente, no nos rinda alguna verdad importante, esto es, una verdad que no solo es lo que es, sino que necesitamos contar con ella y que cobrará su pleno sentido en una estación, tal vez mucho más avanzada, de nuestro pensar progrediente».

Avanzando de la «presencia ausente» que son los nombres a la realidad filosófica misma, presenta ya aunque en máxima lejanía, puesta en la línea última del horizonte donde las cosas se vuelven nubes, veíamos los doctrinales filosóficos desde fuera, como imágenes plásticas, como figuras, como mitos. Siendo la Filosofía pensamiento y, por tanto, interioridad, no cabe una *vista* sobre ella más inadecuada

---

(1) [Según el manuscrito, en estas páginas se produce el desglose de *El origen de la filosofía.* La numeración de los capítulos y la denominación de los que carecían de ella se han agregado, como cuanto va entre corchetes, por los compiladores.]

que esta en que la vemos como exterioridad y puro espectáculo. Sin embargo, este segundo aspecto rectifica de sobra el primero porque a través de tan distintos paisajes y faunas estrambóticos, como acaban de sernos las filosofías, divisamos con rara insistencia una nota común, esta: todas las filosofías nos presentan el mundo habitual dividido en dos mundos, un mundo patente y un trasmundo o supermundo que late bajo aquel y en poner de manifiesto el cuál estriba la culminación de la tarea filosófica. Empieza, pues, esta por practicar una bisección del mundo que parecía único o bien, en operación aparentemente inversa, por duplicar el mundo que había, suscitando otro tras él o sobre él. El resultado es el mismo, puesto que sea previa bisección, sea duplicación, la filosofía se nos presenta desde luego con dos mundos en las manos. La relación entre ambos mundos puede tener los caracteres más diversos. Pueden no tener contacto alguno y estar como vueltos de espaldas uno a otro, según vamos a ver inmediatamente. Pueden, por el contrario, estar entreverados o involucrado el uno en el otro, de modo que el mundo latente es descubierto mirando al trasluz el patente. En fin, puede acontecer que ambos permanezcan distintos pero conectados, en constante referencia del uno hacia el otro, referencia que no hace sino confirmar su separación.

La constancia de esta dualidad de mundos es tanta que, aun apercibidos de la inadecuación con que en este aspecto segundo contemplamos la filosofía y de la irresponsabilidad de nuestra impresión, no puede menos de llamarnos la atención. Esta atención, que lo visto incita en nosotros queramos o no, es, a la par, un espolazo a nuestra curiosidad. Nuestra mente se moviliza y da un nuevo paso para ver mejor la cosa.

La naranja nos incitaba a movernos en torno a ella para yuxtaponer los aspectos de su cuerpo esferoidal. Estos aspectos sucesivos de ella, aun siendo distintos, pertenecían todos a un mismo plano o distancia nuestra respecto a ella. El radio de nuestras *vistas* en torno a la naranja era igual (1).

Mas en la actual serie dialéctica, notamos ya desde el principio que nuestro vector mental iba a proceder en sentido de penetración. Ibamos a avanzar desde un extremo «fuera» —los nombres— a un extremo «dentro» —la mismidad de la filosofía. Y este tercer paso, inspirado en la curiosidad de averiguar por qué la filosofía no se

(1) De otro modo uniríamos aspectos del esferoide tomados a distancias diferentes y nuestra imagen de la naranja sería monstruosa por falta de unidad en la perspectiva.

contenta con el único mundo que era el habitual, sino que o lo divide o lo superfeta, nos obliga a transitar la línea de dintorno que separa, como frontera, el «fuera» y el «dentro» de la filosofía. La imagen externa de ella y la situación interna y directa de su entraña, de lo que ella es en su interioridad. Esto quiere decir que, por vez primera, tenemos que abandonar la contemplación panorámica del pasado filosófico y —en principio— detenernos ante cada filosofía, ingresar en suma, estudiarla.

(Pero esto sería rehacer, una vez más, la historia de la filosofía, cosa que ya hemos hecho leyendo el libro de Julián Marías. Esto no tendría sentido.)

Lo que sí lo tiene para nuestra actual finalidad será, más bien, analizar a fondo la iniciación ejemplar de la ocupación filosófica, procurando entender lo mejor posible la filosofía primigenia. Aprender así con toda precisión por qué dualiza el mundo y cómo suscita, descubre o inventa el mundo latente, el mundo estrambótico e inhabitual que es el característico de la filosofía. Una vez aislada esta averiguación, *perseguir*, en sus momentos decisivos, la *variación que con respecto a los términos de aquella doble operación se haya producido en la historia de la filosofía hasta la hora presente*. Esto nos dará la mismidad de la filosofía en su pasado. Frente a esa mismidad pretérita, bien definida, inequívoca y que nos sitúa en este «inmediato pasado» que es el presente, veremos lo que debemos hacer para el porvenir. Nuestra mirada hacia atrás habrá cumplido su misión y quedamos en franquía para mirar hacia adelante.

Los historiadores siente horror ante el azar. Les irrita y les ofende porque, a su juicio —el juicio pueril que suelen ejercitar los historiadores— el azar es la negación de la ciencia histórica por ser la potencia enemiga de la «razón». Como, por otra parte, entre las líneas de sus escritos el azar corretea constantemente como un *enfant terrible* y les hace la mamola y se ríe de su «razón», ven en él no solo el enemigo de la posibilidad de la historia, sino el gran insolente que con su presencia perpetua, exhibiéndose cínicamente, falta al pudor de su ciencia. Pero, claro es, que el historiador futuro que será ¡por fin! un historiador, al hallar en lo real, como uno de sus ingredientes, el azar no vacilará en prestarle atención, subrayar su aparición y su influencia ni más ni menos que hace con las restantes «fuerzas» históricas. Es decir, que desentendiéndose de lo que el uso tradicional, tiranizado por lógicos y matemáticos, ha llamado «razón», se resolverá a entender la realidad histórica con la razón que en

ella reside, que desde ella nos habla y que, por eso, llamaremos la «razón histórica». Este libro nos llevará por sus pasos contados a habérnoslas cara a cara con esa futura razón que es tan distinta de la venerable «razón pura» y, que, sin embargo, es todo lo contrario de vaguedades, metáforas, utopías y misticismos. Una razón, pues, mucho más razonable que la antigua, desde la cual la «razón pura» aparece como una encantadora insensatez y para la cual, además, dejan de ser irracionales no pocas cosas que antes sufrían esta peyorativa calificación. En fin, baste ahora decir, que la razón histórica, dispuesta a tragarse la realidad sin ascos, melindres ni escrúpulos, se las arregla para dar un dintorno de racionalidad al azar mismo, demonio de lo irracional y *ci-devant* enemigo de la historia.

Va esto al tanto de que la filosofía comienza con un monumental azar, pues comienza a la vez, puede inclusive que *exactamente* en la misma fecha, en dos hombres que, sobre pertenecer a la misma generación (1), viven en los dos extremos opuestos del mundo griego —Elea y Éfeso—; y comienza en cada uno con sentido opuesto, de suerte que sus doctrinas representan, desde luego y para siempre, las dos formas más antagónicas de filosofía que es dado imaginar, como si *alguien* —¿el Azar?— se hubiese complacido en dejar toda futura filosofía inclusa desde la primera hora en este paréntesis inicial (2).

Es, pues, asunto meramente de conveniencia didáctica comenzar la oposición de la filosofía primigenia por uno o por otro y en este sentido, no ha lugar a la duda. El ingreso ejemplar en la inmensa extravagancia que es la filosofía nos lo ofrece Parménides, el loco de la Razón, que con un radicalismo nunca emparejado nos proporciona la impresión más vivaz, la experiencia drástica de la insensatez que es la Lógica.

Aunque es posible que nuestra exposición de la doctrina de Parménides resulte ser en todo lo importante más completa que las existentes hasta ahora, no se pierde de vista la concreta urgencia de nuestra ocupación con ella. No nos dedicamos a hacer historia

(1) Entiendo por «generación» una *cierta* zona de fechas de quince años. [Véase: *En torno a Galileo*; *Obras completas*, t. V.]

(2) No interesa al tema de este libro que entremos en discusiones sobre la cuestión cronológica que la vida de ambos filósofos plantea. Baste indicar que, conforme se va entendiendo de verdad a uno y a otro, menos clara parece la [mutua] referencia y supuesta polémica de Parménides con Heráclito —que se juzgaba anterior. Por otra parte, el examen y confronte de los datos biográficos confirma también cada vez más la tendencia iniciada por Reinhardt hace veinte años a considerarlos estrictamente contemporáneos.

de la filosofía, sino a reflexionar sobre ella para descubrir en su vasta exuberancia la mismidad de esta disciplina. El primer síntoma que de esta hemos hallado en nuestro oteo panorámico era la dualidad de mundos con que se nos presenta el filosofar, y esto nos lleva a estudiar por dentro la filosofía primigenia con el propósito preciso de averiguar por qué no se contenta con el mundo habitual, sino que lo divide o duplica. Esta cuestión, pues, es la que necesitamos destacar al interpretar los fragmentos de Parménides. Si algo más averiguamos será regalo y añadido, pero no deliberada investigación.

Ahora bien, al acercarnos con este predeterminado alerta a los fragmentos de Parménides nos asalta una duda previa. ¿Es en efecto, la filosofía quien, por vez primera, biparte y duplica el mundo o encuentra ya hecha por disciplinas antecedentes esta bisección? A esta pregunta que es ciertamente inexcusable, tenemos que respondernos perentoriamente así: no sabemos si antes de la filosofía el Hombre vivía ya en un bimundo, pero no podemos ahora curar nuestra ignorancia porque ello nos obligaría a mirar en espacios cronológicos anteriores a la historia de la filosofía, y esto significaría ser infieles al aspecto que ahora tenemos delante, el cual no tiene más horizonte de pasado que el pasado filosófico. Ya una vez (1) hemos tropezado con la sospecha de que en alguna hora no tendremos más remedio que ampliar hacia pretéritos más remotos y profundos nuestro panorama temporal del comportamiento intelectual del Hombre y mirar de hito en hito lo que el Hombre con su mente hacía antes de hacer filosofía. Pero sería pésimo método intentar semejante cosa antes de haber agotado lo que el estricto pasado filosófico puede darnos. Aún no hemos extraído nada verdaderamente valioso de este. Nos hallamos en el comienzo de su explotación. Por tanto, siguiendo la norma de ser fieles al aspecto que a la vista tenemos, atengámonos a los textos de esta filosofía primigenia para intentar extraer de ellos una primera aclaración sobre la «mismidad» del filosofar. No nos preocupa, pues, ahora lo que hubiese antes de haber filosofía y, por tanto, si el mundo estaba ya dividido porque, aunque fuese así, no estaría dividido por las mismas razones inmediatas por las que la filosofía lo divide o duplica y, al ejecutar esta operación, nace.

El texto mismo de Parménides va a revelarnos cuáles son esos dos mundos y por qué la filosofía los separa. Pero *atenerse estrictamente* a un texto, a lo que el pensador dice, puede significar dos cosas muy

---

(1) Véase *Apuntes sobre el pensamiento*. [*Obras completas*, t. V]

distintas: una, atenerse a lo expreso en ese decir; otra, atenerse al pensamiento del pensador pero tomándolo íntegro, *sin* ir a buscar fuera de ese, en el pensamiento de otros anteriores o en un pensar colectivo, su preparación.

Esto último es lo que vamos a hacer y lo que considero *atenerse estrictamente* a un texto. Porque lo primero —limitarse literalmente a lo expreso en un texto— sería no entender ese texto y no absorber el pensamiento que ese texto enuncia. Otra cosa fuera desconocer la ley universal del decir en virtud de la cual ningún decir dice suficientemente lo que pretende, sino que lo expreso en él es solo una abreviatura y una indicación de lo que se *quiere decir* (1). Todo decir expreso subdice o da por dichas muchas cosas que en el pensador actúan, que *forman parte* de su pensamiento pero que o «por sabidas se callan» o él mismo, de puro serle evidentes, no ha reparado en ellas.

Algunos de estos supuestos tácitos en que el griego no reparó nunca —y que no disoció haciéndose de ellos conciencia aparte— tenemos que poner de manifiesto, que sacar a plena luz, so pena de no entender a Parménides. Nótese que esos supuestos no son propiamente un pensar *anterior* a Parménides, porque anterior es propiamente solo lo que fue y ha dejado de ser. Esos supuestos que, en efecto, actuaban ya antes de Parménides, siguen actuando en él como seguirán actuando después de él hasta que concluye y se consume el proceso del pensar filosófico en Grecia. No son, pues, un «antes» ni un «después», sino un «siempre» relativamente al comportamiento intelectual de los griegos. Por eso se les encuentra en toda doctrina helénica como permanente actualidad.

Mas hay otras cosas que no son permanentes ni siquiera en este relativo sentido, que son adquisiciones recientes del pensar colectivo y que, sin embargo, constituyen para un pensador determinado supuestos tácitos o solo accidentalmente expresos en su decir. Son sus «implicaciones históricas inmediatas». Estas implicaciones han de ser hechas patentes y precisadas si se quiere entender un texto porque son su contexto básico (2).

Enunciado con última sobriedad, se trata de esto: el pensamiento de un pensador tiene siempre un *subsuelo*, un *suelo* y un *adversario*. Ninguna de estas tres cosas son lo que, literalmente entendido, está

---

(1) Véase, por lo pronto, el capítulo «La reviviscencia de los cuadros». [Del libro *Velázquez*. En *Obras completas*, tomo VIII.]

(2) Una exposición desarrollada de lo que llamo «categorías del contexto» se hallará en mi libro *Aurora de la razón histórica*.

expreso en el pensamiento de un pensador. Queda fuera, y casi nunca el pensador alude a ello. Sin embargo, actúa en su pensar y forma parte de él. Por eso, para entender este hay que completarlo con aquello. Todo texto es fragmento de un contexto inexpreso.

El *subsuelo*, constituido por capas profundas y originadas en lo antiguo del pensar colectivo dentro del cual brota un pensamiento de un pensador determinado, suele ser ignorado por este. El *suelo* es de constitución reciente: son las admisiones fundamentales de que el pensador se da cuenta pero que ha encontrado ya recientemente establecidas. En ese suelo se halla instalado, y desde él piensa sus propias, singulares ideas. Por lo mismo, no habla de él, como no enseñamos a la gente el terreno sobre que en cada instante se afirman nuestros pies. En fin, todo pensar es un *pensar contra*, manifiéstese o no en el decir. Siempre nuestro pensar creador se plasma en oposición a otro pensar que hay a la vista y que nos parece erróneo, indebido, que reclama ser superado. Esto es lo que llamo *adversario*, acantilado hostil que vemos elevarse actualmente sobre nuestro suelo, que, por tanto, *surge también de este* y en contraste con el cual descubrimos la figura de nuestra doctrina. El adversario no es nunca inefectivo pasado: es siempre contemporáneo que nos parece una supervivencia.

Esta sobria distinción nos permite precisar con todo rigor lo que necesitamos inexcusablemente añadir al texto de Parménides —la definición de su suelo y su adversario— y lo que dejamos intacto aun a sabiendas de que *últimamente* habrá en su hora que reconstruirlo también, a saber, su subsuelo. Pero esa hora no es precisamente esta en que ahora estamos. Al presente, nos atenemos al mínimo de contexto, y este mínimo se delimita no trayendo a comentario más que lo que el pensador tiene a la vista y con lo cual inmediata y claramente cuenta; por tanto, suelo en que se siente estar y enemigo con quien lucha.

VII. [LAS POSIBILIDADES PERMANENTES DEL HOMBRE][1]

En las páginas tituladas «La esencia de la filosofía» intenta Dilthey fijar el concepto de filosofía y para ello compara, conecta y contrapone la ocupación filosófica a la religión y la poesía, entendida esta última en el sentido lato de literatura. Una cosa nos sorprende ante todo cuando leemos esas admirables páginas y es esta: religión, filosofía y literatura, funciones vitales de la mente humana, aparecen como posibilidades permanentes del hombre. Esto es lo que nos sorprende precisamente en Dilthey, quien más radicalmente que sus predecesores —Hegel, Comte— nos enseñó a ver la historicidad como carácter constitutivo del ser humano. La historicidad parece traer consigo que toda cosa propiamente humana nace un buen día y muere otro. Nada propiamente humano si es algo real y, por tanto, concreto, puede ser permanente. Esto no significa que en el hombre no haya algo constante. De otro modo no podríamos hablar del hombre, de la vida humana, del ser humano. Es decir, que el hombre tiene una estructura invariable a través de todos sus cambios. Pero esa estructura no es real porque no es concreta, sino abstracta. Consiste en un sistema de momentos abstractos que, a fuer de tales, reclaman ser integrados en cada caso e instante con determinaciones variables para que la abstracción se convierta en realidad. Si decimos que el hombre vive siempre desde ciertas creencias, enunciamos una verdad que es un teorema perteneciente a la Teoría de la Vida, pero esa verdad no declara nada que sea real, antes bien manifiesta su propia irrealidad al dejar indeterminada la

(1) [Conforme hacemos constar en la nota preliminar, este cap. VII fue redactado posteriormente al VIII y IX e intercalado al preparar Ortega el texto que remitió para el homenaje a Jaspers bajo el nombre de *Fragmentos sobre el origen de la filosofía*.]

creencia de que en cada caso vive, y es, como una fórmula algebraica, la solicitación constante para que llenemos sus *lugares vacíos —leere Stelle*.

A la luz de esta advertencia, los términos «religión», «filosofía» y «poesía» adquieren un significado equívoco porque no se sabe si con ellos se quieren designar abstracciones o formas reales que la vida ha adoptado. Y, en efecto, a lo largo de las páginas de Dilthey corre una incesante reverberación semántica porque aquellos términos saltan continuamente de su sentido concreto y viceversa. Esta indecisión terminológica ha sido facilitada por una afección general que padecen las llamadas «Ciencias del espíritu», y que consiste en la extremada pobreza de su vocabulario. Alguna vez he hecho notar el daño resultante de que con un solo y mismo vocablo —«poesía»— se denomine lo que hizo Homero y lo que ha hecho Verlaine. Lo propio acontece con palabras como «filosofía» y «religión». Es evidente que cabe dar a estos nombres un sentido conceptual tan tenue, tan formal que quepa en ellos lo más diverso y hasta contrapuesto. En principio no habría por qué censurar ese comportamiento si no fuese porque encontramos inmediatamente el mismo vocablo empleado para designar, como nombre propio, figuras muy concretas de humana ocupación. El problema tiene hoy cierta inminencia para la filosofía porque el pensamiento occidental —y me refiero al mejor— ha empezado, bajo ese nombre, a comportarse en formas cuya calificación como «filosofía» es sobremanera cuestionable. Sin que yo ahora pretenda expresar opinión formal sobre el asunto, me permito insinuar la posibilidad de que lo que ahora empezamos a hacer bajo el pabellón tradicional de la filosofía no es una nueva filosofía, sino algo nuevo y diferente frente a toda la filosofía.

El caso es que cuando Dilthey llega a precisar lo que entiende por filosofía se ve obligado a describir una manera de ejercitar los mecanismos mentales que no ha sido permanente en la humanidad, sino que surgió un buen día en Grecia y que ha llegado ciertamente hasta nosotros, pero sin garantía ninguna de su futura continuación.

Con todo esto, sin embargo, no pretendemos haber resuelto el problema de si aquellas ocupaciones son o no posibilidades permanentes del hombre. Hemos hecho todo lo contrario —abrir la cuestión en forma un tanto perentoria.

Antes de entrar en consideraciones sistemáticas conviene hacerse presente la actitud respecto a la religión en que los iniciadores de la filosofía parece que se hallaron. Este instante de la vida griega en

que la filosofía brota tiene para nuestra cuestión un valor excepcional. Una vez que la filosofía está ya ahí, la situación pierde ejemplaridad. El hombre se encuentra entonces con dos formas de ocupación íntima —la religión y la filosofía— que no tiene que crear, sino simplemente adoptar, y esta adopción puede cumplirse según las ecuaciones más diversas. Esto trae consigo para el desarrollo de nuestro problema la necesidad de diagnosticar si esa religión y esa filosofía, que conviven articuladas una en otra, son *sensu stricto* religión y *sensu stricto* filosofía.

Pero estos pensadores iniciales no se encontraron con una filosofía fuera de ellos que les atrajese y les invitase a combinarla con su religión, sino que sintieron la profunda necesidad de algo inexistente aún y que iba a ser lo que llegó a recibir la extraña denominación de filosofía. ¿Qué es lo que buscaban? ¿Por qué lo buscaban? ¿Tiene sentido admitir que si seguían instalados en la religión tradicional se esforzasen en descubrir una cosa tan amplia como esta, pero de contenido por completo distinto?

Para contestar estas preguntas no tenemos otro medio que situarnos en los fragmentos conservados de aquellos primeros pensadores y procurar descubrir, mirando desde lejos, el horizonte mismo que a sus autores se presentaba. Por lo pronto no nos interesan tanto las tesis enunciadas en esos fragmentos como la actitud de aquellos hombres ante lo que tenían a la vista.

VIII. [LA ACTITUD DE PARMÉNIDES Y HERÁCLITO]

PARMÉNIDES y Heráclito debieron nacer en torno al año 520 antes de Cristo (1). Empiezan, pues, a pensar hacia el año 500. ¿En qué *suelo* mental se encontraron? ¿A qué tendencias intelectuales, a qué modos generales de hacer funcionar el pensamiento sintieron adscritas sus jóvenes cabezas? ¿En qué otras tendencias contemporáneas suyas vieron el perfil del *adversario*?

En la obra de Parménides no aparece ningún nombre propio que nos oriente. No «cita» ni al amigo ni al enemigo. Y ello no por azar. Parménides vuelca sus ideas en el molde de un poema solemne (2) que pertenece al género literario más característico de la época: el poema teológico-cosmogónico de los místicos órficos. Es el género, a fuer de místico, patético de tono e impone un decir distante y mítico. Aunque está compuesto en primera persona, esta persona es abstracta: un *mancebo* —κοῦρος— a quien no se sabe por qué, protegen unas diosas jóvenes, vagas divinidades femeninas que acaso son las Musas o acaso las Horas puesto que se las llama «Hijas del Sol». Esta indecisión de líneas, esta tenuidad y espectralidad de la escenografía mitológica que Parménides despliega, declara, sin más y sin que quepa duda, que Parménides adopta oblicuamente, fríamente, reflexivamente un «género arcaizante» y desde él se pronuncia.

(1) Como ya dije, no interesa aquí la discusión sobre la relación cronológica entre las vidas de ambos. Lo decisivo para nosotros —y lo sorprendente— es que las obras de ambos fueron simultáneas y pertenecen a los años en torno a 475.

(2) Me parece sumamente improbable que el poema llevase un título y menos aún que este título fuese «De la Naturaleza» como dice, yo creo, convencionalmente Sexto Empírico. Es mucho más verosímil, que de haber llevado un nombre, fuese este el de *Alétheia*.

O dicho de otro modo: que Parménides usa el poema mitológico-místico sin creer ya en él, como mero instrumento de expresión, en suma, como vocabulario. Las creencias difuntas perduran mucho tiempo convertidas en meras palabras (1). La mitología es de una tenacidad terrible una vez muerta. Mientras una creencia que no es la nuestra sigue viva en otros, la tomamos en serio y combatimos con ella, por lo menos, cuidamos que nuestro decir no se confunda con el de los que la creen. Mas cuando nos parece que una creencia está ya momificada, que es puro pasado, se nos convierte en simple e innocua «manera de decir». Así hablamos tranquilamente del Oriente, esto es, de una región donde las cosas nacen, por lo mismo que nadie cree ya en que exista un lugar del espacio cósmico especializado en nacimientos.

Parménides nos habla, no solo de esas doncellas divinas, sino de una formidable Diosa que le va a enseñar la Verdad y de un carro con los «caballos más diestros», sin duda alígeros, que guiados por las susodichas damiselas, le conducen como a un Amadís de Gaula, por el «camino polifemo» —por la «ruta famosa» que permite recorrer todo el universo a «la criatura que sabe» y le deja en las puertas del cielo. Todo esto es guardarropía solemne que Parménides extrae de las viejas arcas y le sirve de disfraz, precisamente porque es para él disfraz. Y lo único a que estamos obligados es a explicarnos por qué, para decir lo suyo este hombre, necesita un disfraz, esto es, cree oportuno fingir un decir religioso, mitológico y hacer que sus ideas nos lleguen retumbando como truenos desde lo alto, emitidas patéticamente, en tono de revelación, de apocalipsis, por los labios de una diosa. Si no hubiésemos desdeñado estúpidamente la «Retórica y Poética» que estudiaban los *genera dicendi* —las maneras como se pueden decir las cosas que queremos decir— nos sería obvia la comprensión de por qué Parménides, muy seriamente —en Parménides todo es terriblemente serio— renuncia a hablar en prosa didáctica, evita decir simplemente desde sí mismo y traspone toda su elocución a personajes y figuras vagamente religiosas. Es una *necesidad estilística*. No es un capricho. Estilo es la deformación de la lengua común por motivos especiales que tiene el que habla. Y el motivo más frecuente de estilización es la emoción. Esta manipula la lengua tibia e insípida habitual hasta lograr que se caliente y afile y reverbere

(1) Todavía llamamos mercurio a un metal, y los madrileños van a pasear a la fuente de Neptuno y alguno, sin ventura, padece enfermedades venéreas, es decir, de Venus.

y se estremezca (1). Parménides no va solo a decirnos sus averiguaciones, sino que estas —ya veremos cuán justificadamente— le habían producido una sorpresa tal, una emoción tan exaltada que tenían para él un valor místico. Si se cree que en el hombre hay compartimentos estancos, no se entenderá nada humano. Es inocente creer que porque la ciencia sea fría ciencia, gélida verdad, su descubrimieno no tiene carácter místico y no es férvido, apasionante y apasionado. Y, sin embargo, ha sido, es y será inevitable y venturosamente siempre así. Todo *descubrimiento* «científico», esto es, toda verdad nos pone de repente en una visión inmediata de un mundo que hasta entonces desconocíamos y con el cual, por lo mismo, no contábamos. De pronto, como si se corriese un velo se nos hace maravillosamente manifiesto —somos «visionarios»—; más aún, nos parece que hemos sido arrebatados de nuestro mundo habitual, «burgués» y nada místico a otro, por un poder extraño —caemos en éxtasis o «transporte». Es indiferente cuáles sean nuestras convicciones previas sobre lo real y lo divino, lo vulgar y lo mágico: la situación, la experiencia mística se reproducirá siempre con análogos caracteres. El hombre que va a descubrir de modo más radical la «razón pura», el «puro racionalismo» —racionalismo llamado a estrangular la religión—, Descartes, cuando muy mozo hace el súbito descubrimiento del *método* (de la «mathesis universalis») tuvo una visión extática que sintió siempre como el momento culminante de su vida y que vio siempre como algo en que él apenas tenía parte, regalo divino y trascendente revelación. Estremecido por esa peculiar, inconfundible emoción, que es infinita humildad, del «descubridor», escribirá en sus notas íntimas: «*X novembris 1619, cum plenus forem. Enthousiasmo, et mirabilis scientiae fundamenta reperirem.*»

Parménides siente lo que le ha pasado a él en su descubrimiento como un hecho, en algún sentido, trascendente y esto lo lleva naturalísimamente a emplear un vocabulario y una imaginería religiosos

(1) Otras veces cuando la emoción es de tipo diferente, cautelosa, medrosa la estilización obtiene el efecto opuesto: depotencia aun más la lengua normal, la hace aun más inexpresiva —por ejemplo, en el lenguaje diplomático todo él evasivo, en el eufemismo que suplanta la expresión fuertemente intuitiva por otra difuminada y aguanosa. Téngase en cuenta que estas deformaciones de la lengua normal que llamamos «estilizaciones» no son, en ningún momento dado, infinitas sino un repertorio dado o posible (ya inventado o que el individuo puede en la ocasión inventar) de casuística limitada. Definir las formas de la estilización no es, pues, un propósito insensato como poner puertas al campo. En torno a la gramática del hablar normal, cabe construir una ultragramática del estilizar.

para expresar juntos su idea y su emoción. Y ello precisamente porque no temía que sus lectores tomaran sus expresiones místicas en sentido directo. De suerte que el estilo de Parménides no solo nos declara que él no creía en los dioses, sino que tampoco en los grupos sociales a que se dirigía se hallaba vivaz la fe religiosa. Para un racionalista a cero grados como Parménides, el hablar de dioses, de excursión celestial y emplear imágenes poco controlables es algo extraordinario, calenturiento que satisface a su necesidad de expresar la emoción sentida. Pero a un auténtico creyente en los dioses le parecería el poema de Parménides pálido, tibio y fríamente alegórico. Anaximandro, ochenta años antes, había inventado la prosa y había compuesto en ella la exposición de su física. Esta prosa primigenia no había podido consolidarse aún en «género literario» porque no estaba segura de sí misma, quiero decir, de ser prosa y solo prosa. Cuando menos se piensa, sobre el decir «positivista» de Anaximandro sopla un vendaval emotivo, casi mitológico que encrespa el lenguaje prosaico y lo llena de relámpagos visionarios. Parménides no tenía, pues, opción. Esto explica por qué moviliza todo aquel vetusto armatoste del *Deus ex machina*.

Heráclito, en cambio, cita nombres. No se anda con reparos. Pide que a Homero y a Arquíloco les den de latigazos —frag. 42—. Llama ignorante al mestro Hesíodo porque no sabe ni lo que son noche y día —frag. 57—, a Pitágoras le acusa de farsante —frag. 129 (dudoso)— y a él, a Hesíodo, a Jenófanes y a Hecateo les echa en cara que ocultan con un batiburrillo de muchas ideas su ignorancia de lo único que hay que saber —frag. 40—. No deja más títere con cabeza que Tales, del cual dice: «fue el primer astrónomo». ¡Del lobo un pelo! La ausencia de un insulto, clavado como un dardo, en este fragmento nos indica que ante Tales y lo que él representa su actitud era positiva. Es de notar que todos los citados *nominativamente* habían muerto. Faltan nombres de contemporáneos. Téngase en cuenta que la producción intelectual más importante y característica del siglo VI procede de la región a que Éfeso pertenece, la costa jónica e islas adyacentes.

Al revés que Parménides, Heráclito habla desde su propia e intransferible persona. Sus sentencias que han quebrado tantas cabezas, que parecen tan ilustremente «enigmáticas», salen fulgurando como rayos de un *yo* tremendo e individualísimo, de este concreto e incanjeable hombre que es Heráclito, nacido en la familia de los Códridas, fundadora de la ciudad, poseedor él mismo de la condición «real», en el sentido más alto que esta ha tenido nunca, a saber, la de

hombre «sagrado» y único capaz de «consagrar» porque lleva en su sangre la herencia inalienable y divina del «carisma». Heráclito renuncia en su hermano el ejercicio de esta realeza religiosa porque hasta eso le estorba para ser el absoluto individuo, el unicísimo Heráclito que él se siente siendo.

Si antes de exponer lo que este inmenso personaje ha dicho nos paramos un poco —como es debido— a analizar el modo como lo ha dicho, la figura formal de su decir, hallamos esto: Parménides, aunque oriundo de una familia prócer y dotado de la monumental confianza en sí mismo que alentaba en estos primeros pensadores, nutrida doblemente por la conciencia de su ser y de su pensar —su aristocrática herencia y la originalidad de su pensamiento—, impone donde quiera respeto con su presencia. Todavía en Platón resuena el recuerdo de esa respetabilidad. Pero, al fin y al cabo, anda entre los hombres, disputa con ellos —su escuela va a iniciar la «discusión» como forma de vida, la dialéctica, se esfuerza en convencerlos, no solo muestra, sino que demuestra. Parménides no es él distante. Por lo mismo, necesita distanciar su decir y hacer manar su doctrina de la boca verídica de la diosa veraz. Heráclito, en cambio, el «rey», se siente único y es por sí e irremediablemente distante. De aquí que su vida sea materialmente una retirada. Se retira, como he indicado, de la vida pública renunciando a su sacra magistratura. Siente un desprecio electrocutante hacia el vulgo de sus conciudadanos y los considera incapaces de salvación porque no tienen la virtud fundamental de un hombre que consiste en ser capaz de reconocer una superioridad (1). Heráclito, pues, se retira de la plaza pública al solitario templo de Artemis. Luego no le basta con esto y se retira a lo profundo de una áspera montaña, como el hierro y el diamante se hacen entraña de la tierra. Pocas veces habrá tenido un hombre más ilimitada convicción de su superioridad sobre los demás. *Ya veremos, sin embargo, por qué inversa razón;* ya veremos de qué absoluta humildad nace y se alimenta esta absoluta soberbia. Si Heráclito creyese aún en los dioses, creería que él era un Dios. Por eso no traspone su decir proyectándolo en alguna boca aún más digna. No necesita agregar a la distancia que él mismo es una nueva distancia estilística. Su doctrina va a explicarnos por qué él se siente dios —como, en principio, según él, cualquier hombre si no fuese lo insensato que suele ser, tendría derecho a sentirse.

---

(1) Defecto absurdo en quienes, como acontece a los hombres, no son más que un mísero rebaño que requiere un pastor. Véase fr. 11.

Téngase presente, por otra parte, que en Jonia, donde se inició el nuevo pensar, la vida «moderna», las cosas están más adelantadas incluso que en el otro extremo de la Hélade, en la magna Grecia y Sicilia. El alejamiento de la mitología es aún mayor y la prosa, el román paladino, la simple enunciación didáctica, sin melodramatismo ni escenografía, se ha consolidado. Cuarenta años antes, no lejos de Éfeso, había Hecateo escrito sus libros de geografía y de historia en pura prosa didáctica, prosa tan prosaica y directa como pueda serlo la de cualquier *Handbuch* alemán de nuestro tiempo (1). Sin embargo, esta prosa no sirve aún adecuadamente para exponer este pensar tan extraño y trascendente que va a ser la filosofía (2). Por ello, Heráclito *no puede* escribir un libro de texto continuo. Emitirá su pensamiento en forma de chispazos, en sentencias breves, que por lo mismo, obligadas a decir todo junto cada vez, son «comprimidos» de elocución y una especie de dinamita doctrinal. De aquí su famosa «oscuridad».

El estilo de Heráclito consiste, pues, en hablar desde su individualísima persona en forma de sentencias fulminantes como pueden surgir en cualquier conversación puntiaguda, «chispeante» y eléctrica. Son apotegmas, esto es, «dicharachos», y, sin embargo, en ellos hay un matiz que manifiesta cómo Heráclito se dejó influir por un *genus dicendi* muy en boga a la sazón y que tiene resonancia religiosa, trascendente. Nada menos que los oráculos y las fórmulas de la sibila. El mismo, en dos «fragmentos» conservados, nos da a entender por qué ha elegido el género de literatura que son sus apotegmas. Dada su convicción de que en el hombre que piensa lo que hay que pensar es la razón universal y no el privado cacumen quien piensa, será la expresión más adecuada *algo así* como los oráculos y los soplos sibilinos. Fragmento 92: «La Sibila que dice con boca delirante cosas sin chiste, sin ornato y sin perfume, llega con su voz a milenios porque el Dios la insufla.» Fr. 93: «El Señor, a quien el oráculo que hay en Delfos pertenece, ni declara ni oculta, sino que sugiere.»

(1) Lo cual no impide que, a veces, su elocución se rice poéticamente en rizo *asiánico*.

(2) Tal vez, debía repararse más en que nunca ha habido un *genus dicendi* que fuese, de verdad, adecuado como expresión del filosofar. Aristóteles no supo cómo resolver este problema que los tontainas desconocen. Gracias a que conservaba notas íntimas para sus lecciones conservamos su pensamiento. ¡Yo he tenido que aguantar en silencio durante treinta años que los tontainas me acusen de no hacer más que literatura, y lo que es peor, que mis discípulos mismos, crean debido plantear la cuestión de que si lo que yo hacía era literatura o filosofía y ridiculeces provincianas de este jaez!

Conste que aquí —en el umbral venerable y creador de la filosofía se nos propone el «sugerir» como el *modo de decir* propio a la filosofía. La cuestión precisa que esto envuelve nos ocupará mucho más adelante. Pero entiéndanse esas dos sentencias de Heráclito como emanadas de un hombre que es radicalmente hostil a la religión tradicional, a los «misterios», a los cultos (1). Mas también él había vivido sus averiguaciones con el cariz de revelaciones, y el culatazo místico de esta experiencia solo encontraba su expresión natural en frases estremecidas de emoción cuasi-religiosa.

No era fácil excusar tales observaciones sobre el estilo de Parménides y Heráclito porque solo así puede llegar a nosotros con claridad la tonalidad subyacente a todas sus sentencias. Pronto vamos a tropezar con un ejemplo preciso de ello. El acierto en la inteligencia de los estilos es, en la ocasión presente, asunto de primera importancia, porque habiéndonos llegado de su obra solo unas cuantas esquirlas y poseyendo de toda aquella época datos nada abundantes, no podemos prescindir de lo que, sin pretenderlo ellos, el nudo hecho de su estilo nos hace saber. En efecto, al percatarnos de que, para ellos, la mitología ha decaído hasta serles mero vocabulario y *modus dicendi*, averiguamos, con mayor evidencia que si ellos mismos literalmente nos lo declarasen, que la mitología, la religión tradicional y cuanto a esta es anejo les era ya un concluso pasado, algo que había caído más allá de su horizonte vital. Los ataques violentos de Heráclito que van dirigidos al culto a los dioses —a las estatuas— se refieren a las zonas populares en que aquella arcaica fe aún perdura. Pero lo que él mismo y Parménides combaten son más bien formas nuevas de «religión» que no son las tradicionales, que no son ya las puramente mitológicas y que, según veremos en seguida, *aparecieron al mismo tiempo que el nuevo modo de pensar en que Parménides y Heráclito van a moverse:* la teología órfica y los «misterios» dionisíacos. La mitología, la religión tradicional de la ciudad griega es ya subsuelo para estos dos pensadores. No les preocupa, no la tienen a la vista y les es solo un viejo uso verbal, automatizado, habitualizado como los demás en que toda lengua consiste. Por eso no le importa, cuando la frase lo reclama, sacar a plaza las Erinnias, y menos, claro está, hablar de *Diké*. En cambio, hará constar formalmente que los creyentes en la religión inveterada «no tienen la menor idea de lo que son en verdad los Dioses y los Héroes» —Fr. 5.

(1) Véanse los fragmentos 5, 14, 15.

Su *suelo* está constituido por la tendencia intelectual que un siglo antes había surgido en toda Grecia, sobre todo en la forma más pura y acusada de esa tendencia que, por vez primera, hace su aparición en Tales de Mileto. En suma, lo que se llamó la *fisilogía* jónica. Agarremos al lobo por el pelo que hace un momento tuvimos en los dedos. Solo a Bias y a Tales cita Heráclito sin insulto anejo. Y lo que dice de este es simplemente que fue el primer astrónomo. Por tanto, Heráclito estima el modo de pensar que Tales incoa, *pero* da a entender que, en comparación con su propio saber, el de Tales y sus continuadores es un saber especialista, *no es más* que astronomía. Para entender bien esto y diagnosticar de una manera completa, es decir, suficiente, el efectivo *suelo* sobre que estos dos proto-filósofos se encuentran es preciso recordar que Tales florecía hacia 584. Tenemos, pues, que representarnos con alguna claridad el profundo cambio de la vida griega en torno a 600, que en rápida expansión y veloz desarrollo llega hasta el año 500, fecha en que estos dos proto-filósofos inician su pensar.

No solo vivimos siempre en un paisaje espacial, sino también en un paisaje temporal, con sus tres dimensiones de pasado, presente y futuro. Dejemos, por ahora, esta última. Un cierto horizonte de pasado que llega hasta el presente en que somos, existe para nosotros, forma parte de la estructura de nuestra vida y es un órgano de esta. Como todo paisaje, el pasado a la vista tiene una perspectiva, planos próximos y planos remotos. Cada uno de estos planos de distancia temporal actúa de modo distinto en nuestro existir. Para entender bien a un hombre hay que representarse con alguna precisión la topografía crenológica de su horizonte.

Los nombres citados por Heráclito nos permiten reconstruir con bastante claridad la perspectiva en que los hechos intelectuales del pasado griego hasta él mismo, se le presentaban. Y con ligera modificación —por hallarse las colonias de Occidente un poco menos «adelantadas» que las de Oriente— el cuadro vale para Parménides.

En un fragmento —(42)—, Heráclito nos habla de Homero y Arquíloco, juntos. En otro —y en este orden— de Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo —(40)—. Nótese que el orden en que estos nombres son citados corresponde exactamente a la cronología histórica. Heráclito escribe sus relámpagos hacia 475. Hecateo, el más próximo a Heráclito, había muerto cuando este andaba por los veinte años. Jenófanes era unos pocos años más viejo que Hecateo, y Pitágoras debió nacer hacia 572. Son, pues, tres hombres que

«estaban ahí» cuando Heráclito comenzó a vivir. Tras ellos se alza en lejanía que ya no es tangible, con carácter de totalmente pasado, Hesíodo, el cual compuso su *Teogonía* hacia el año 700. Cincuenta años antes está Homero y cincuenta años después, Arquíloco. Se hallan, pues, respectivamente a siglo y medio, dos siglos y dos siglos y medio del joven Heráclito —500—. Para la óptica temporal del griego anterior a Aristóteles, siglo y medio no es ya un tiempo preciso, es borrosa, indiscernible y pura «antigüedad». Por eso, Homero y Hesíodo no están más ni menos lejos que Arquíloco. Nótese que el fragmento 40 es como un díptico: de un lado Hesíodo, de otro y juntos Pitágoras, Jenófanes y Hecateo. En el fragmento 42 Homero va en yunta con Arquíloco. Hesíodo, pues, representa la bisagra en que se articulan dos series de nombres: los absolutamente «antiguos» y los absolutamente «modernos». Son los dos grandes términos del pasado para Heráclito.

A este pretérito *nominativo* que, escorzado, se nos hace presente en esos fragmentos, reunamos ahora el impersonal que, en otros fragmentos llenos de virulencias, hemos divisado antes, a saber, el pasado religioso. También este nos aparece repartido en dos términos de perspectiva: hay una «antigüedad» religiosa que, con la tenacidad característica de lo religioso, pervive en el pueblo, es la tradición mitológica homérica y prehomérica, los dioses populares vetustísimos y los dioses de la ciudad. Pero hay, además, un pasado «moderno» de lo religioso que está, a la sazón, muy en boga en los grupos socialmente intermedios: los misterios dionisiacos y órficos. Ahora bien, ambos comienzan a inundar el mundo griego en torno al 600 (1).

El orfismo, sobre todo, *culminó hacia 550* en una forma que era para Grecia algo completamente nuevo: la teología. La religión mitológica había sido siempre directa. No incitaba a crear esa forma segunda de religión que consiste en la reflexión sobre la primaria y que es la teología. La mitología es, por su condición misma, ingenua, y la teología es todo menos ingenuidad. En 550 compone Ferécides de Syros su teología, a la que habían precedido y siguieron otras bajo los nombres legendarios de Epiménides y Onomácrito. Téngase bien presente que el orfismo y sus teologías son un hecho intelectual de máximo calibre en la opinión pública de Grecia cuando Parmé-

(1) El culto a Dionysos tiene una oscura prehistoria. No se sabe bien cuándo ni cómo este Dios de Tracia se alojó en puntos, muy distantes entre sí, del orbe helénico. Pero el hecho es que no llegó a ser fuerza histórica hasta el 600.

nides o Heráclito comienzan a pensar, y que *Ferécides es contemporáneo de Anaximandro y pertenece a la generación inmediatamente anterior a Pitágoras* (1).

Pero el caso es que toda esta gran masa de pasado intelectual, «antiguo» y «moderno», personal e impersonal aparece, en Heráclito y Parménides, negada. Están en contra de todo eso, mas su oposición es de dos grados: frente a la religión tradicional, frente a la «poesía» (Homero, Arquíloco) la actitud de Heráclito es sumaria. No lucha contra ello seriamente porque sabe que para toda la gente alerta de su tiempo nada de eso existía ya como *creencia*. Solo pervive en el «pueblo». En cambio, frente a lo «moderno» adopta postura de boxeador. La prueba de esta diferente conducta es obvia y exuberante. Está en el hecho de que a los dioses y el culto a las estatuas y a Homero y a Arquíloco opone solo unas frases sueltas extrapoladas en otros tantos fragmentos, pero el combate contra los «modernos» constituye íntegra toda su doctrina. Esta diferencia se confirma si contemplamos a Parménides. Como este no cita, faltan en su obra ataques accidentales. *Por eso en Parménides no hay signo alguno de lucha con lo «antiguo»*. Tales —como veremos— necesita superar la mitología aún reinante y se enfrenta crónicamente con ella, Parménides no y la deja intacta. En cambio, su doctrina *es* como la de Heráclito, un ataque constitutivo y formal a lo «moderno». Importa distinguir los *ataques accidentales* y superfluos, en que se aparenta combatir un enemigo que se sabe ya muerto, de los *ataques constitutivos* en que una doctrina consiste. Jenófanes nos es un ejemplo y un dato de que en pocos años toda la «antigüedad» griega había sido superada y no estaba ya, ni como adversario, en el *horizonte de lo actual*. Jenófanes debió nacer en 565, por tanto, medio siglo antes que Heráclito y Parménides. Los trozos que de sus poemas nos quedan nos presentan su lucha denodada y cuerpo a cuerpo con los dioses y con Homero. Ello significa que estos *se hallaban aún ahí*, cuando él vivía.

(1) No se olvide que en mi concepción historiológica las generaciones son unidades de tiempo muy breves —quince años— y que su carácter histórico más importante no es —como en la usual y vieja genealogía— sucederse, sino, al revés, solaparse. Hay siempre *tres* generaciones «contemporáneas» y la ecuación de su triple dinamismo constituye la *realidad concreta* que es toda fecha histórica. Conviene recordar que fui yo quien relanzó —y esta vez en serio— el tema *decisivo* de las generaciones. Véase Pinder, *Das Problem der Generation*, 1928, Prólogo. Pero la exposición de mi doctrina estricta sobre las generaciones no había llegado a conocimiento de Pinder. La fórmula completa fue dada en el curso sobre Galileo en la Cátedra Valdecilla, 1933. [*En torno a Galileo*. *Obras completas*, t. V.]

Son su *adversario*. Medio siglo después las cosas han cambiado. Los dioses y Homero no son ya cuestión para las minorías alerta. Han traspuesto el horizonte. El nuevo *adversario* está constituido, de un lado, por formas nuevas de religión que sustituyen al imperio indiviso de la vetusta mitología y el homerismo; de otro, por formas nuevas de tipo no religioso y aun antirreligioso; en suma, «científicas», pero que a estos dos hombres les parecen radicalmente insuficientes. Si no se tiene cuidado de distinguir muy bien el plano en que unas y otras cosas están para el pensador que nace en la última veintena del siglo VI, no se podrá ver con entera claridad el significado del ajetreo mental, tan sorprendente, que los residuos de Parménides y Heráclito nos invitan a entender.

Bien, pero el caso es, repito, que hasta ahora solo hemos encontrado en los textos de estos dos hombres un *pasado negativo*. ¿Es que no les parece bien nada, absolutamente nada de lo que en el orden mental había creado el pretérito? Sin duda, son dos gigantes del descontento y dos fabulosos héroes del desprecio. El poema de Parménides, no obstante su solemnidad y su hieratismo, está todo él hirsuto de improperios, y Heráclito apenas burila una línea en que no deslice una verbal puñada. El por qué de tan fiera condición vendrá más adelante. Baste dejar constancia de que son gente cerrada a todo compromiso y cuyo pensamiento procede con un radicalismo como no ha habido otro igual.

No faltan, sin embargo, en Heráclito síntomas de un pasado *positivo*. Vimos que cita con elogio a Bias de Priene y a Tales de Mileto. Son dos de los «siete sabios» (1). Tales ha valido siempre como el más antiguo de ellos, como el jefe de fila. Sin intentar ahora definir en qué consiste el «saber» de estos «sabios» anticipemos solo dos caracteres de él. Uno: la «sapiencia» de los Siete Sabios es el primer saber secularizado, ajeno por su tema y su método a la tradición religioso-poética antecedente. Otro: es un saber que aparece emanando formalmente de individuos. Todo lo que anteriormente pretendía ser «sabiduría» ostentaba un cariz impersonal. El individuo tenía solo el papel de substrato para la enunciación de un saber a que él no pretendía haber llegado por sí mismo. Es, en cambio, un atributo sustancial en la sapiencia de los «siete sabios» provenir de un cierto individuo eminente. Por razones que en seguida veremos,

---

(1) Como es sabido, existieron listas de «sabios» diferentes en número y en que solo algunos nombres son idénticos. La reducción al número de «siete» nos aparece por vez primera en Platón.

aquí es el sabio quien garantiza la sabiduría y no al revés; es el árbol quien recomienda el fruto.

Pero, aunque no entremos a averiguar en este instante lo que sea esa «sapiencia», la simple lectura de los nombres que la representan nos hace ver en ella dos estratos. Hay, primero, la «sabiduría» que es común a todos ellos, pero hay, además, otras formas más especiales de creación intelectual que algunos de ellos inician o, por lo menos, ilustran. En efecto, Tales no es solo uno de los Siete Sabios sino que es, como hace constar el propio Heráclito, el «primer astrónomo», es decir, el iniciador de la *fisiología* o *física* jónica—de la primera figura de pensar «científico» que ha existido en el planeta. Periandro es el *primer* tirano. La «tiranía» es un invento coetáneo de la «ciencia». Solón fue el legislador de Atenas. Porque *también* en torno al 600 se inventa esa forma de creación intelectual que es la legislación emanada de un individuo y ese género literario que es «escribir leyes» (1). Ahora bien, la única cosa de este mundo humano que, aparte la razón, considera Heráclito estimable es la ley y, más precisamente, la ley forjada por el hombre.

No es, pues, escaso el «pasado positivo» de Heráclito, puesto que la fisiología jónica y sus derivaciones —tiranía y legislación— constituyen las dos terceras partes de la «modernidad» que informa la vida mental de los griegos entre 600 y 500.

Si ahora hacemos balance, nos encontramos con que el *suelo* en que Parménides y Heráclito se encontraron estaba formado por el extraño convoluto de iniciativas intelectuales que súbitamente, como una erupción, rompieron la costra de la vida «tradicional» griega hacia el año 600. Este convoluto está integrado por los siguientes temas: misterios dionisíacos, orfismo, proto-geografía y proto-historia, física jónica, aritmética, misticismo y ética pitagóricos, tiranía y legislación. Una porción de ese *suelo* se levanta ante Parménides y Heráclito como el *adversario*, porque nuestro *adversario* es siempre un contemporáneo nuestro y esto quiere decir, planta del mismo *suelo* y algo con quien tenemos no poco de común. Con lo que nos es totalmente ajeno no combatimos.

Mas con toda esa rebusca no hemos logrado más que un inventario de formas humanas, cuyo aspecto es heterogéneo. Ahora nos toca intentar comprenderlas y solo las habremos comprendido si hallamos su raíz común y con ello la clave que nos permita descubrir

---

(1) Es sabido que Platón consideraba con cierta ironía las leyes escritas como un género literario.

la identidad de inspiración bajo su evidente divergencia y dispersión. Todas ellas gozan su primera florescencia en la primera veintena del siglo VI. La proto-filosofía es el fruto que aquella primavera dio exactamente un siglo después, entre 500 y 470. Hemos preparado las cosas para poder intentar la operación historiológica: la reconstrucción de los nacimientos.

Toda época es entendida partiendo de un hecho o varios —muy pocos— hechos fundamentales que son como sus entrañas. Lo que Grecia fue del 600 al 500 tiene su raíz en este preciso hecho: que hacia 650 alcanza sus últimas fronteras la colonización helénica en dirección a los cuatro puntos cardinales. La marea viva de la expansión nacional griega ha llegado a su máximum (1). Inmediatamente —y el hecho merecería más amplia consideración— la periferia colonial empieza a actuar sobre la Grecia continental y metropolitana. Había precedido Homero, un siglo antes, que es ya un típico producto colonial.

La cultura griega, si llamamos así a lo que va a constituir nuestro «clasicismo», empieza, con larga anticipación, en las colonias. Sobre todo, ciencia y filosofía fueron en su origen una aventura colonial. Atenas tardará ¡dos siglos! en tener un filósofo indígena y nunca tendrá muchos. Siempre que se ha hablado de filosofía lo primero en que se piensa es en Atenas. La verdad está más cerca de ser todo lo contrario y convendría una vez preguntarse si Atenas no fue *más bien* una rémora para la filosofía, porque su tenaz reaccionarismo, consustancial con su democratismo, fue la causa de la evolución patológica que siguió el pensamiento griego y no le dejó llegar a su propia madurez. Pero ya esto último —suponer que el pensamiento griego quedó canijo y, por tanto, que su desarrollo fue anormal— es cosa que suena como blasfemia no solo a los beatos del helenismo sino, más en general, a cuantos piensan que con los hechos históricos, a fuer de tales, no hay nada que hacer sino anotarlos. Este es el *positivismo* histórico. Pero yo pienso que la historia es un repertorio riquísimo de posibles operaciones que debemos practicar con los hechos, las cuales comienzan precisamente cuando se ha anotado ya el hecho. La historia, decía, no es solo contar el pasado sino entenderlo, pero ahora añado que si es entenderlo, por fuerza, tiene que ser también criticarlo y, en consecuencia, entusiasmarse,

(1) La ampliación que produjeron las campañas de Alejandro fue más bien estatal que nacional.

angustiarse e irritarse con él, censurarlo, aplaudirlo, corregirlo, completarlo, llorarlo y reírlo. No es una manera de decir: la historia es, en serio, íntegra una forma de vida en que toma parte entero el hombre historiador si es, de verdad, un hombre—por tanto, con su intelecto, pero también con toda la jauría de sus más egregias pasiones, *cum ira et studio*.

IX. FILOSOFÍA Y ÉPOCA DE LIBERTAD

La filosofía es un fruto, entre otros, que nace en Grecia cuando sus pueblos entraron en la «época de la libertad».

Es un error que ha trivializado y achatado el enorme asunto, entender la palabra «libertad» refiriéndola primariamente o exclusivamente al derecho y la política como si fueran estos la raíz de donde brota la figura general de vida humana que llamamos libertad. Porque de esto, en verdad, se trata. La libertad es el cariz que la vida entera del hombre toma cuando sus diversos componentes llegan a un punto en su desarrollo que produce entre ellos una determinada ecuación dinámica. Tener una idea clara de lo que es «libertad» supone haber definido o encontrado con algún rigor la fórmula de esa ecuación.

Probablemente toda civilización o *curriculum vitae* de un conjunto de pueblos afines pasa por esa forma de vida que es la libertad. Es una etapa luminosa y breve que se abre como un mediodía entre la mañana del arcaísmo y la declinación vespertina, la petrificación y necrosis de su senescencia. Las etapas categóricas de una civilización se determinan y disciernen, claro está, como modificaciones de la relación fundamental entre los dos grandes componentes de la vida humana que son las necesidades del hombre y sus posibilidades.

En la etapa arcaica o primeriza, el hombre tiene la impresión de que el círculo de sus posibilidades apenas trasciende el de sus necesidades. Lo que el hombre *puede* hacer en su vida coincide casi estrictamente, a su sentir, con lo que *tiene* que hacer. Es muy escaso el margen de opción que le queda, o dicho en otro giro: el hombre tiene muy pocas cosas que hacer. La vida no se le presenta con el carácter de «riqueza». Porque es de advertir que, como era un error consignar la idea de libertad a la política y el derecho, lo es también

adscribir originariamente el término «riqueza» a lo económico. En ambos casos, la relación verdadera es que la libertad jurídica y la riqueza económica son solo, aunque muy importantes y sintomáticos, dos efectos o manifestaciones de la libertad genérica y la riqueza vital. Riqueza en sentido económico significa, en resolución, que el hombre encuentra ante sí muchas posibilidades de poseer y adquirir; concretamente, muchas cosas que tener, que comprar, que vender. El mucho y el poco ha de entenderse relativamente a la conciencia subjetiva que el hombre tenga de sus necesidades. Generalícese ese concepto a todos los demás órdenes de la existencia humana distintos del económico y se tendrá esto: que hasta una cierta fecha los hombres de un ámbito cultural, de un cierto conjunto de pueblos tenían la impresión de que en sus vidas no contaban apenas con más posibilidades que las estrictamente reclamadas por sus necesidades. Vivir es entonces atenerse a lo que hay y ¡gracias sean dadas a Dios que se tenga lo justo para vivir! Un poco de comer, un poco de saber, un poco de placer. Vida es pobreza. El hombre vive ejercitando el sobrio repertorio de comportamientos intelectuales, técnicos, ceremoniales, políticos, festivales que la tradición laboriosamente ha ido creando y acumulando. En esa ecuación vital el individuo no se encuentra nunca en la situación de poder elegir: ello supondría que el círculo de las posibilidades es notablemente mayor que el de las necesidades (1).

Poco a poco las relaciones entre los pueblos integrantes de ese conjunto histórico, aumentan, y aumenta también el trato, conocimiento y tráfico con la periferia de ese conjunto que es el «extranjero». Se produce un *aumento de la vida* que es, por lo pronto, espacial. Se vive en un mundo más grande. Con ello empieza el desarrollo del comercio y de la industria, se descubren minas en costas remotas (1). Aparece la riqueza económica. Al mismo tiempo surgen con

(1) Entiéndase bien lo que esto quiere decir. De hecho, aun en esa ecuación vital, el individuo se encuentra tal o cual vez en la posibilidad de elegir, pero esto acontece tan insólitamente que no repara en ello y no lo ve como una función especial de su vida. Para que un modo de la vida se destaque con caracteres propios y el hombre se percate de él no basta con que literalmente exista, sino que tiene que presentarse con frecuencia bastante para formar mole y *saltar* a la vista.

(2) Es sorprendente la «regularidad», diríamos la monotomía de la historia. Fenicia y Cartago disparan su etapa de pleonaxia con el descubrimiento de las minas de España; Grecia con el de las minas del Ponto; Europa con el descubrimiento de La Mina en la costa africana por los portugueses que, todavía hoy, se llama Elmina.

abundancia técnicas nuevas, nuevas artes, nuevos placeres. El hombre tiene la experiencia de que la vida no consiste solo en lo que hay, sino que crea, que saca de sí misma nuevas realidades, que la vida, por tanto, no se define exclusivamente por sus necesidades sino que más aún que en estas, y desbordándolas, consiste en abundantes posibilidades. El vocablo se nos ha impuesto sin requerirlo; la vida es abundancia, término que expresa la relación hiperbólica entre las posibilidades y las necesidades. *Hay más cosas, más posibles haceres* que los *que se necesitan*. Comienza la *luxuria* o lujo. *Ipso facto* el individuo se encuentra con que vivir es un problema totalmente distinto de lo que era en la etapa arcaica. Entonces era un atenerse a lo que hay y... ¡gracias a Dios! Resignación, humilde gratitud al Dios si da lo imprescindible. Mas ahora el problema es casi inverso: tener que optar entre muchas posibilidades. La vida se simboliza en la cornucopia. Hay que elegir. La emoción básica desde la cual se existe es lo contrario de la resignación porque vivir es «sobrarle a uno cosas». Comienza la emoción básica de petulancia, de prepotencia existencial del «humanismo». El ver que se han inventado nuevas cosas se funcionaliza y el hombre se pone deliberadamente a inventar. *Crear nueva vida* se hace función normal de la vida—una cosa que a la etapa arcaica no le hubiera cabido en la cabeza. Comienzan las revoluciones.

Una y misma cosa con todo esto es que el individuo deja de estar totalmente inscrito en la tradición, cualquiera que sea la porción de su vida que quede aún informada por esta. Es él quien, quiera o no, tiene por sí mismo que *elegir* entre las superabundantes posibilidades. Entre estas no olvidemos las intelectuales. Al frecuentarse los pueblos, al viajar y sumergirse en lo exótico se han aprendido diversas maneras de ver las cosas, *modi res considerandi*. En vez de estar atenido el individuo a un repertorio único e incuestionado de opiniones —la tradición— se encuentra ante un amplio surtido de ellas y forzado a elegir *desde sí mismo* la que le parezca más convincente. La posibilidad y la necesidad consecuente de elegir la opinión que se va a tener sobre algo es la vivencia en que se basa lo que llamamos «racionalismo». Hasta el punto de que hemos podido, sin que acaso el lector lo haya notado, describir esa situación con las mismas palabras con que andando los siglos va a definir Aristóteles la ciencia: ἐπιστήμη ἐστὶ ἥ ὑπόληψις ἥ πιστοτάτη. «La ciencia es la presunción más convincente.»

¿Se ve con esto claramente lo que significa «riqueza vital»? La existencia del hombre y el mundo en que transcurre han crecido enormemente, se han llenado exuberantemente de contenidos. Por vez

primera en esta civilización siente el hombre que la vida merece la pena de ser vivida. Esto trae consigo un cambio en la actitud ante la religión. La religión es siempre trascendencia, aun en el caso de la menos trascendente como la griega. Los dioses son poderes ultra o supermundanos. En la vida pobre el individuo necesita tanto de Dios que vive *desde Dios*. Cada acto, cada instante de su existir es referido a la divinidad, conectado con ella. Los utensilios mismos *con* que se vive son tan toscos, tan poco eficaces de suyo y, en cuanto meras cosas, cismundanas, que el hombre fía poco en su servicio y solo confía en la *virtud* que el Dios, mediante un rito mágico, insufle en ellos. Esto quiere decir que, entre el hombre y Dios, apenas se interpone la vida misma y este mísero mundo. Pero, al hincharse aquella y enriquecerse este, lo cismundano intercala su grosor creciente entre el hombre y Dios y los separa. Se hace la afirmación de este mundo y la vida en él como algo por sí valioso. La irreligiosidad es el resultado. A la par que los susodichos motivos desencajan al hombre de la tradición, este *entretenerse en el vivir mundano* le desarraiga de la religión. Esto lleva al extremo lo que todo lo anterior significa: que, en la vida rica, el hombre queda sin raíces en nada, suelto en el aire. Flota en el elemento aéreo de sus crecientes posibilidades. Es la inevitable contrapartida; el asiento y seguridad vital para la existencia de la persona no le son dados desde luego y sin esfuerzo propio por su encaje nativo en la tradición incuestionada, sino que es la persona misma quien con plena conciencia de ello tiene que fabricarse un cimiento, una tierra firme sobre que apoyarse. No tiene, pues, más remedio que, con el material fluido, etéreo que son las posibilidades, construirse él un mundo y una vida. Ahora bien, esto es «racionalizar» el simple existir, en vez de existir espontáneamente, en abandono y sin más.

Cuando he dicho un poco más arriba que en las «épocas de libertad» vive el hombre sobre la base de una emoción de petulancia y prepotencia, no he implicado en ello el atributo de seguridad. La vida humana es siempre inseguridad y toda ecuación de ella la implica, si bien en cada una cobra distinto cariz. La inseguridad del pobre es una y la inseguridad del rico otra. Así la inseguridad del hombre «libre» y prepotente es sumamente curiosa: es el no saber qué hacer de puro poder hacer muchas cosas y la impresión de perderse, de volatilizarse en meras posibilidades. Un ejemplo concreto de esta conciencia de perdimiento y naufragio en la abundancia (nótese que el vocablo mismo «ab-undancia» conserva la imagen vivaz de un torrente que nos anega y arrolla) se da en el orden del pensamiento,

es decir, de las opiniones, que es muy sintomático de estas épocas: es la duda. La duda no es simplemente un no-creer. Quien carece de toda opinión sobre una cosa ignora, pero no duda. La duda presupone varias opiniones positivas ante nosotros, cada una de las cuales *merecería* ser creída, pero que, por lo mismo, paralizan recíprocamente su fuerza de convencer. El hombre se queda *entre* las varias opiniones, sin ninguna bajo sus pies que firmemente le sostenga —por eso se *desliza entre* los muchos «saberes» posibles y cae, cae en su elemento insólito, fluido... *cae en un mar de dudas*. La duda es *fluctuación* del juicio, es decir, braceo desesperado entre olas—*fluctus*. Por ello la duda es un «estado de espíritu» que no es *estado*, que es inestable. No puede el Hombre quedarse en ella. Tiene que *salir* de la duda y para ello busca un medio. El medio que hace salir de la duda y nos sitúa en la convicción firme es el método. Todo método es reacción a una duda. Toda duda es postulación de un método. El haber unido ambas cosas con la mayor sencillez es el maravilloso ejemplo de perspicacia y elegancia intelectual que nos dio Descartes inventando la «duda metódica».

X. [ORIGEN HISTÓRICO DE LA OCUPACIÓN FILOSÓFICA]

¿QUÉ sentido puede tener la sentencia de Tales según la cual «todo está lleno de Dioses»? Como en todo decir alguien dice algo a alguien, el sentido de un texto tiene dos dimensiones. Una consiste en lo que el texto parece decir. La otra consiste en el hecho de que un hombre determinado diga eso que dice a otro hombre o grupo de hombres determinado. Solo la integración de estas dos dimensiones da al texto un sentido concreto.

Intentemos entender las palabras de Tales en su sentido estrictamente textual. Significaría que existen tantos dioses como cosas y acontecimientos, y esto implica que no cabría distinguir entre cosas y dioses o, más propiamente aún, que no hay cosas sino solo dioses. Los dioses y las cosas son incompenetrables, y si todo está lleno de dioses tiene que estar vacío de cosas.

No es, pues, posible que Tales emplee aquí la palabra dioses en su sentido normal y directo —que es el de la tradición religiosa—, sino en algún sentido oblicuo y nuevo. El atributo primario de los dioses que son dioses *sensu recto* era el de representar lo extraordinario frente a lo ordinario, la realidad privilegiada e insólita frente a lo cotidiano y habitual. En ciertos puntos y en ciertos instantes de la realidad el Dios actuaba contrastando con el resto de la realidad donde el Dios no aparecía. La división más antigua en la mente humana es entre lo sacro y lo profano. Parecían existir en el mundo ciertos hechos excepcionales, diríamos aristocráticos, en que el Dios actuaba y aparecía. ¿Qué sentido puede tener esta democratización, esta universalización de lo divino que la frase de Tales parece proponernos? Evidentemente que los dioses dejan de ser lo excepcional y extraordinario para convertirse en lo ubicuo y trivial, es decir, que

en la mente de Tales lo que él llama dioses ha perdido su atributo primario, que han dejado de ser propiamente dioses y se han transmutado en meras cosas, o mejor dicho, en algo que reside en cada cosa y es el principio de su realidad y de sus comportamientos. Los dioses se han degradado en causas.

La enunciación de un teorema geométrico es un decir que no va dirigido a ningún hombre determinado, sino al hombre en general, al *vernünftiges Wesen* (ente racional) de que Kant con tanto entusiasmo nos habla. Esta indeterminación del interlocutor se hace manifiesta en que el enunciado del teorema no hace alusión a ninguna opinión más o menos divergente frente a la cual afirma su contenido. Por eso, el teorema no presenta nunca el carácter de ser trozo de un diálogo. Ahora bien, la frase de Tales tiene un aspecto esencialmente dialógico. Rectifica, corrige una opinión preexistente, precisamente la «opinión pública» o *doxa* común, según la cual solo en algunos fenómenos privilegiados residen dioses. Por la forma de su enunciación la frase de Tales pertenece al estilo de los apotegmas de los Siete Sabios. Estos dialogaban con la opinión pública o con los otros sabios. Χαλεπὸν ἐσθλόν ἔμμεναι, dice Pittacos, y Solón responde: Χαλεπὰ τὰ καλά (1).

En un excelente artículo sobre «la fe en los dioses olímpicos» (2) dice Bruno Snell: «*Der Gedanke, die Götter könnten vielleicht nicht existieren, hat überhaupt erst um die Mitte des 5. Jahrhunderts geaüssert werden können.*» La fórmula es cautelosa y, por lo mismo, equívoca. Nótese que va en ella implícito el supuesto de que, desde el siglo VI hasta aquella fecha, el ateísmo había progresado entre los griegos, se había extendido y agudizado. Según Snell, Protágoras es el primero que de una manera expresa niega la existencia de los dioses. En verdad, Protágoras dice solo que no se puede saber si hay o no hay dioses ni cuáles sus formas, dado que los haya; tesis que, al formar parte de la universalidad de su relativismo escéptico, pierde la mayor porción de su audacia. Pero ¿significan más efectiva negación de los dioses esas palabras de Protágoras que las de Heráclito y las de Jenófanes? Al fin y al cabo, Protágoras no sustituye a los dioses por ninguna otra realidad mientras Jenófanes y Heráclito desalojan el Pantheon y en vez de la pluralidad de dioses constitutiva de la religión griega, hablan de un Dios cuyo primer atributo es

(1) Wilamowitz, *Sapho und Simonides*, p. 174.

(2) *Das neue Bild der Antiquen*, I, p. 113, 1942. [«La idea de que los dioses acaso pudieran no existir solo ha podido ser expresada, en general, a mediados del siglo V.»]

ser único. Lo mismo había hecho Anaximandro, que desde luego fue considerado como ateo. El Dios que aparece al extremo de un razonamiento no es, claro está, un Dios de la religión, sino un principio teorético. El hombre que lo descubre tiene que haberse previamente desarraigado de la creencia religiosa y al encontrarse perdido en un mundo al que han sido extirpados sus fundamentos tradicionales, verse obligados a buscar por libre elección de su mente un nuevo fundamento. Esta libre elección de los principios es lo que se ha llamado «racionalidad».

Si a esa libre elección de los principios se le da el nombre de filosofía no parece dudoso que la creación de la filosofía suponga una etapa de ateísmo. Durante el siglo VI para ciertos grupos de entre los griegos coloniales dejó de ser la religión una forma de vida posible y, por ello, tuvieron que inventar una actitud ante la existencia diferente y contrapuesta a la religiosa. En nada se manifiesta más claramente esta contraposición como en el uso de llamar «Dios» a entidades cuyos atributos hacían imposibles a los «dioses populares» que eran la religión de los griegos. Cicerón nos transmite que Antístenes en su *Física* dice: «*Populores Deos multos, naturalem unum esse*» (1).

Desde muy antiguo el vocablo Dios tiene en Grecia una gran movilidad semántica. Plutarco, en su ensayo sobre «Cómo debe el joven escuchar la lectura de los poetas», dice que «es preciso saber, y no olvidarlo nunca, que los vocablos *Zeus*, *Zin*, designan en los poetas —y se refiere a Homero— unas veces al Dios mismo, pero otras la Fortuna, y a menudo también el Destino» (§ 6). Parejamente Cicerón, en el libro primero de *De natura deorum*, se muestra sorprendido, al parecer ingenuamente, con que los filósofos han aplicado los nombres *théos*, *theion*, *daimon*, etc., a las más diversas cosas, por tanto, que los usan contradictoriamente. Así en Aristóteles, encuentra que Dios es el entendimiento, pero también los astros que andan rodando en incesante movimiento. Al leer el *Timeo* nos sorprende la repetida rectificación que Platón se ve obligado a hacer cuando en este diálogo habla de los «dioses». Primero entiende la palabra con su pleno sentido religioso pero, al punto, advierte que entonces la frase no tiene sentido porque esos dioses no son más que los astros y la tierra en cuanto cuerpo sidéreo. Esto le fuerza a corregirse y entender el término «dioses» como término físico. Véase la clara distinción y hasta burla de este doble sentido cuando distingue

(1) *De natura deorum*, I, XIII.

entre «los dioses giratorios u orbiculares y los que se aparecen cuando les da la gana» (1). Esto muestra que aquellos vocablos apenas significaban ya un cierto carácter de realidad que tendría que ser determinado y no toleraría contradicciones sino que se habían convertido más bien en títulos de nobleza ontológica que puedan otorgarse a los seres más diversos. Burnet sugiere que este empleo equívoco del término Dios por los filósofos —como puede advertirse en *Las nubes* de Aristófanes— fue causa de la reacción violenta contra ellos que en la opinión pública ateniense se produjo.

Pero más que cualquiera sentencia en que se negase paladinamente la existencia a los dioses de la religión, aparece manifiesto el ateísmo de la fisiología jónica en el modo de pensar que la engendra. Este modo de pensar representó la inversión completa del *logos* mítico en que los dioses surgen. La realidad humana, el «mundo habitual», se caracteriza por una potencialidad limitada, contingente y azarosa. Esta experiencia de la impotencia humana —que es la vida misma— provocando un culatazo mental obliga por «necesidad dialéctica» a pensar otra realidad caracterizada opuestamente: una realidad de potencialidad ilimitada, sin azarosidad, segura de sí misma. Esta realidad es «lo divino», la materia luminosa en que se van tallando poderes y dioses particulares, especializados, desde los dioses momentáneos hasta el Dios con perfilada biografía.

El *logos* mítico, pues, para «explicar» o fundamentar la realidad humana, que es la realidad *presente*, imaginaba otra realidad anterior, en un absoluto *antes* o *alcheringa* —según los aborígenes australianos— constituida precisamente porque en ella era posible lo que en el presente humano es imposible. El pensar jónico —no solo en los «fisiólogos», sino igualmente en Hecateo— trata inversamente de explicar el *antes* —el origen de las cosas, la *fysis*— construyéndolo según la ley experimental de nuestra vida. Es, por tanto, el presente quien explica el pasado que, así explicado, se convierte en un efectivo *antes*, en pasado unido en continuidad con el presente, perdurando en él y sirviéndole así de permanente fundamento. Así en Hecateo nace la *teoría* histórica como *construcción* intelectual del pasado *mediante* el presente. La opinión tradicional queda invalidada, estigmatizada como patraña, y en contraposición aparece la nueva opinión como la firme—es decir, la verdadera. Parece, pues, esencial a la verdad destacarse sobre un fondo de errores reconocidos como tales.

---

(1) *Tim.* 40 d-41 a.

La iniciación de un modo de pensar que tan radicalmente invierte el tradicional y hace del mundo una realidad sustantivamente profana, no parece posible si no nos representamos a aquellos primeros pensadores como exentos de fe religiosa y ello en un grado extremo. Ni es necesario ni es verosímil suponer una agudización del ateísmo durante el siglo v. Debería producir mayor sorpresa de la que se suele hacer constar, el hecho de que en los fisiólogos jónicos no aparece un solo texto en que a los dioses tradicionales se les atribuya el menor papel. Por eso no cabe interpretar la sentencia de Tales en el sentido de que sus dioses ubicuos tengan carácter «divino», sino todo lo contrario. La frase es suavemente irónica y tiene carácter de eufemismo.

Importa notar la diferencia radical de estilo entre los fisiólogos jónicos y los pensadores que fundaron la filosofía—Heráclito, Parménides, Jenófanes. Aquellos exponen tranquilamente sus opiniones, al paso que estos se revuelven iracundos contra el vulgo y llenan de insultos nominativa o genéricamente a sus predecesores. La cosa es tan palmaria que sorprende la ausencia de algún estudio sobre ella. ¿Por qué la filosofía comienza insultando? Entre los jónicos y Heráclito ha corrido mucho tiempo. La muerte de Anaxímenes, el último de aquellos, debió coincidir con el nacimiento de Heráclito. Esto quiere decir que durante el siglo v se había ido formando un tipo de hombre nuevo: el «pensador». La vaguedad de esta palabra es oportuna porque la realidad que denomina era también vaga. Qué sea propiamente el pensador, no va a precisarse hasta un siglo después en la Academia platónica—admitiendo que alguna vez en la historia, incluyendo nuestro tiempo, haya podido precisarse. La generación de Heráclito y Parménides encuentra ya ante sí formada, aunque *flou*, esa nueva figura humana con carácter típico y como una profesión. Los primeros que habían ejercitado esta ocupación que iba a ser la *teoría* no podían aún verse a sí mismos como pensadores, lo mismo que Julio César no podía verse a sí mismo como un César. Su ocupación era el concreto hacer de un individuo. Era menester que la practicase toda una serie de individuos para que aquella ocupación se desindividualizase y se convirtiese en típica, modelando todo un *tipo* de hombre y algo así como un oficio o magistratura. De aquí el cambio de estilo. Heráclito, no obstante su hipertrófica individualidad, habla como *magistrado del pensamiento*. Bien entendido, no se dirigen todavía al pueblo que no tenía aún la menor noticia acerca de este nuevo tipo de hombre. Hablan a ciertos grupos minoritarios que han prestado atención a las peculiares producciones

intelectuales del tiempo—que comentan a Homero y Hesíodo, que se informan de las teologías órficas, pero últimamente siguen adscritos a las opiniones tradicionales. Estos grupos representan el vulgo para Heráclito y Parménides, y contra ellos disparan buena parte de sus improperios. En cierto modo el insulto al vulgo es la tonalidad propia al «pensador» porque la misión de este, su destino profesional, es poseer ideas «propias» opuestas a la *doxa* u opinión pública. Para coincidir con esta no era menester esta nueva magistratura. De aquí la conciencia clarísima que Heráclito y Parménides tenían de que al pensar frente y contra la *doxa*, su opinión era constitutivamente *paradoxa*. Este carácter paradoxal ha perdurado a lo largo de toda la evolución filosófica. Parejamente Amós, el primer «pensador» hebreo, que es contemporáneo de Tales, nos hará constar que al ser constituido por Dios en su profesión, Dios le impone este encargo: «Profetiza *contra* mi pueblo» (1). Todo profeta es profeta *contra* y lo mismo todo «pensador». En el paso de sus obras, donde Platón habla más concretamente de aquellos primeros «pensadores», subraya de la manera más expresa la forma paradójica y, por ello, abstrusa de su pensamiento cuando dice que «pasándonos por alto, nos desdeñan demasiado a los hombres vulgares y sin preocuparse de si podemos seguirles o no, cada uno de ellos concluye sin más su decir» (2).

Pero si a comienzos del siglo v el «pensador» tiene ya conciencia de sí mismo como tal y sabe que ejercita una importante ocupación humana encargada de una determinada misión y que significa una magistratura, no ha llegado aún a consolidar suficientemente su fisonomía profesional para que el pueblo, el auténtico pueblo, la vea y tome él una actitud. De aquí la incomparable libertad de que gozan tanto los fisiólogos jónicos como los primeros filósofos. El «pensador» no es aún una figura social.

La socialización del «pensador» se produce a lo largo del siglo v. Pero ante este tema se acusa agudamente la deformación que la historia de Grecia sufre por la incongruencia de nuestra información. Pues acontece que, mientras poseemos tantas noticias sobre Atenas, sabemos poquísimo de las demás ciudades. De Esparta misma, a pesar de su rango histórico, no sabemos bastante para poder representarnos su cotidianeidad. Mas todavía de Esparta podríamos prescindir cuando, como ahora, se trata de aclararse lo que pasó con los primeros filósofos. Pero no podemos hacer lo mismo con las demás

---

(1) *Amós* VII, 15.
(2) *Soph.* 243 A.

ciudades porque fue en ellas y no en Atenas donde nacieron y vivieron los «pensadores» durante la primera mitad del siglo v. Fue en ellas y no en Atenas donde se constituyó este nuevo tipo de hombre. ¿Cuál fue la relación entre él y la ciudad donde habitó? No cabe formarnos una figura de ella. Solo tenemos algún fundamento para sospechar que era muy distinta de la que, desde el siglo IV, presentó la relación del «pensador» con Atenas. No cabe interpretar de otra manera el hecho de que, dada la escasez de nuestros datos, la mayor parte de estos consisten en mostrarnos al filósofo desplazándose de una ciudad a otra o interviniendo en luchas políticas. Contrasta esto con la predominante estabilidad de los filósofos en Atenas desde el 400.

Padecemos, pues, una ceguera de sesenta años, precisamente la etapa durante la cual la figura social del «pensador» se modeló. Debemos esta ceguera a que Atenas, única ciudad favorecida por la luz de la información, vivía retrasada, con respecto a la periferia del mundo griego, en cuanto se refería al «pensamiento». Siglo y medio llevaba este urdiendo doctrinas y aún no habían los atenienses tenido la experiencia del «pensador». Fue preciso que Pericles, con el buen *snobismo* de todo buen aristócrata, hiciese venir a Anaxágoras en torno a 460. Poco tiempo después, hacia 440, gozamos ya de plena visibilidad y aparece ante nosotros el «pensador» como figura social, es decir, como un tipo de hombre nuevo que el *demos* ve y reconoce. Esto no significa que esta visión fuese adecuada. No podía serlo.

Fue una experiencia sobremanera desazonadora aquella a que fue sometido, por esas fechas, un «pueblo» como el de Atenas que era profundamente reaccionario, adscrito intensamente a las creencias tradicionales. Su retraso «intelectual», coincidiendo con su triunfo político sobre Grecia y con el crecimiento súbito y fabuloso de su riqueza, dio lugar a que todo lo que en el resto de la Hélade había fermentado en siglo y medio, cayera junto, de una vez, sobre las plazas y los pórticos de Atenas. Por primera vez y de pronto, junto a la poesía y *mitopeia* tradicionales, se ofrecen al público ateniense en enorme abundancia y, sobre todo, en abigarrada variedad, productos nuevos de la mente. Hay los sofistas que vienen de Oriente, que hacen discursos estilizados, que abren sus «pensaderos» (Aristófanes); que explican la nueva ciencia jónica, pitagórica, eleática; que dan el espectáculo de sacar de sus cajas los modelos de los cuerpos geométricos, las esferas armilares; que explican los eclipses por hechos simplicísimos y exentos de todo misterio. Entretanto, el «sofista» Herodoto relata historias exóticas, describe otras tierras y

otros pueblos y lo que en ellos ha pasado y lo que ha pasado con ellos a los griegos. Una avalancha de «para-doxas» cae sobre Atenas. Se oye la tremenda blasfemia de que los astros no son dioses, sino bolas de metal ardiente, el Sol, por ejemplo, según Anaxágoras, del cual este dice que es más grande que el Peloponeso (1).

Es este el primer momento en que presenciamos el enfronte del «pensador» con el pueblo. Era inevitable que las gentes no pudieran orientarse en aquel caos de novedades y no supiesen distinguir unas de otras las diferentes líneas de ocupación que representaban. Incluso grupos selectos como el de los poetas no conseguían ver claro de qué se trataba en cada caso. Como no podía menos de ser, la figura social del «pensador», en esta primera hora, aparece con un perfil confuso. Solo esto permite explicar la extravagante fisonomía que en *Las nubes* atribuye a Sócrates Aristófanes. Es este uno de los problemas en que menos perspicacia han demostrado los filólogos. Para su solución es preciso no partir de suponer que Aristófanes sabía qué era Sócrates, pero que la musa cómica le imponía deformar lo que él tenía delante. Es conmovedor contemplar el trabajo que se toman los filólogos para disculpar al poeta de esa deformación como si tuviese sentido esperar que *Las nubes*, en ningún caso, nos presentasen un retrato congruente del filósofo. Sobra en este caso hablar especialmente de deformación porque esta va de suyo. Toda deformación deja ver en qué dirección fue practicada y cómo era la forma inicial que ella exorbita y descompone. En *Las nubes* se descubre con perfecta claridad cuál era esa forma y se advierte que no era la del individuo Sócrates, sino una figura confusa que era la que Aristófanes y la mayor parte de los atenienses tenían por aquellas fechas del «pensador». Nótese que el rasgo más saliente de esta caricatura es el que menos tiene que ver con el efectivo Sócrates, a saber, que se ocupaba de «meteorología», de las cosas que aparecen en lo alto.

Una y misma cosa es que cierto tipo de hombre llegue a tener figura social y que la sociedad reaccione ante él. En efecto, apenas llega a Atenas el primer filósofo, que fue Anaxágoras, comienza el pueblo ateniense a reaccionar con un sentimiento de desazón hasta entonces desconocida. Los griegos encontraron en su lengua una palabra para calificar los comportamientos humanos que les producían esa desazón: decían de ellos que eran περιττός. Aristóteles nos refiere expresamente que el vulgo censuraba a hombres como Anaxá-

(1) Véase Wilamowitz, *Platon*, I, p. 65 *ss*.

goras y Tales porque se ocupaban de περιττά (1). El vocablo no es fácil de traducir en nuestras lenguas por los muchos reflejos semánticos de que es portador. Por un lado significa acción u obra extraordinarios y tiene un valor laudatorio, mas por otro significa un comportamiento excesivo, desaforado, indebido y especialmente en sentido religioso, por tanto, sacrílego. Pedro Simón Abril, humanista español del siglo XVI, que hizo una versión de la *Etica*, traduce περιττά, en ese paso, como «lo que es demasiado saber». Me parece la más certera traducción (2).

Tan pronto como el pueblo percibe la figura del «pensador» la situación de este cambia radicalmente, porque la reacción social frente a él es negativa y no tiene más remedio que contar en su actuación con ciertas precauciones defensivas. En el pueblo ateniense se continuaba plenamente vivaz la actitud religiosa, y de ella forma parte la convicción de que en el mundo hay secretos que el hombre debe respetar precisamente porque saberlos es el privilegio de los dioses. Intentar escrutarlos y no creer en los dioses eran, pues, para el ateniense normal una misma cosa. Cuanto acontece en el cielo es divino y, en consecuencia, la «meteorología», que aspiraba a penetrar en el secreto de su origen, constitución y comportamientos, tenía que parecer una ocupación blasfema. La irritación del *demos* no podía tardar. Y, en efecto, en el último tercio del siglo IV, los tres filósofos que aparecieron destacados en Atenas —Anaxágoras, Protágoras y Sócrates— o fueron expulsados o como este último «liquidados».

En la reacción del pueblo ateniense vemos la confirmación macroscópica del ateísmo que actuaba como base en la nueva ocupación iniciada por los jonios. En este momento inicial nos aparecen, pues, ambas formas de vida como antagónicas e incompenetrables.

Esta nueva y difícil situación pública del «pensador» es la que dio origen al nombre «filosofía», que es tan extraño, tan amanerado y tan poco expresivo. Pues es interesante observar cómo desde muy pronto los «pensadores» empezaron a preocuparse de cómo debían llamarse a sí mismos y a su ocupación. Platón nos presenta a Protágoras tratando de este asunto por espacio de página y media. Vemos allí que la palabra «sofista» era antigua y valía para poetas, músicos, adivinos, pero habiendo caído en descrédito y excitando la hosti-

(1) *Eth. Nik.* 1141 b, 3.

(2) Lasson traduce mal porque el paso tiene que ser entendido en relación con 1177 b, 33.

lidad de las gentes se procuraba evitarla y se sustituía por otras. Platón quiere hacernos creer que esto vale para el nombre «sofista», entendido como él lo entendía, mas que para las gentes significaba el conjunto confuso de todos los que exponían las nuevas opiniones. Lo importante para nosotros es que Platón nos describe aquí la situación del «pensador» ante la opinión pública como siendo peligrosa.

El «pensador» tiene que ocultar el ejercicio a que se dedica evitando que el nombre lo declare y necesita recurrir a disfraces y precauciones —πρόσχημα ποιεῖσθαι καὶ προκαλύπτεσθρι, εὐλάβειαν (1). Una y otra vez Platón alude a la hostilidad que el filósofo encuentra en su contorno social, y aun al fin de su vida, en las *Leyes* —821 A—, cree necesario protestar de que las investigaciones científicas, sobre todo las astronómicas y filosóficas, valgan como impías—οὐδ' ὅσιον. Esta actitud pública fue tan tenaz que todavía Alejandro de Afrodisia se ocupa formalmente de que se califique como περιττούς a los σόφοι (2).

Es curioso que nunca en esta primera etapa del «pensamiento» se diese el nombre de *sofoi* a los que lo practicaban ni ellos a sí mismos se lo atribuyesen. La palabra era antiquísima. Tiene su exacto correspondiente en latín, *sapiens*, y su matriz indoeuropea. En los pueblos más primitivos existen expresiones homólogas para designar la que tal vez ha sido la magistratura más antigua en la humanidad: el hombre, generalmente un anciano, encargado de probar los alimentos para discriminar cuáles eran sanos y cuáles dañinos para la tribu, por tanto, el que degustaba sobre todo las plantas y se había adiestrado en distinguir de sabores, *sapores*. Las plantas tienen sabor, *sapor*, gracias a su jugo —en germánico *Saft*—; son ellas *sapientes*. Del objeto pasa el vocablo al sujeto «entendido en sabores»—el *sapiens*, el *sofós*. Este debió ser el significado originario de Sisyphos. Pero este significado se extendió a todas las dimensiones de la vida humana, entre ellas a todas las técnicas, pero siempre refiriéndose a un tipo de saber que no era el teorético, aún inexistente. El «entendido» sabe de ciertas cosas, no porque tenga ideas generales (teoría) sobre ellas, sino porque vive en trato concreto y constante con ellas, las tiene presentes a la vez en su individualidad y en su inmensa variedad y casuística. Así el «entendido» en porcelanas o en «antigüedades». Es un saber empírico y apenas transmisible. Ahora bien, de todas estas cosas en que cabe ser entendido la principal es la vida

(1) *Prot.* 316 d, 317 b.
(2) *Comm. in Met.* 529 (982 b 29, 983 a. 2).

humana misma, tanto personal como colectiva. El contenido de este saber sobre la estructura de la vida humana y sus vicisitudes se llamó «sapiencia» y es la que encontramos en la «literatura sapiencial». De aquí que la vieja palabra *sofós* cobrase de pronto un sentido más preciso al calificar a los Siete Sabios, que fueron todos hombres de Estado. El mayor ejemplo de lo que era su sabiduría son las *Elegías* de Solón. Compárese lo que estas nos dan con los fragmentos de los «fisiólogos» o de los proto-filósofos Parménides y Heráclito. Solón se ocupa solo de la vida humana y no teoriza. Su doctrina de las siete edades rezuma experiencia vital.

La idea de los Siete Sabios, sus dichos y su leyenda adquirieron en Grecia tan enorme popularidad que el nombre *sofós* quedó inhabilitado para designar a los nuevos «pensadores». Hubo que ensayar otra palabra más reciente, menos prestigiosa y de sentido más modesto: *sofistés*. Mientras *sofós* califica directamente al hombre como siendo él en su persona sabio, sofista denomina al hombre a través de su ocupación en la poesía, en la música, en el arte de adivinar, etc. Como entretanto la labor de los «pensadores» —no solo «fisiólogos» y filósofos, sino gramáticos, retóricos, viajeros, etc.— se había condensado en un cuerpo de «saberes» cuya adquisición reclamaba aprendizaje y, por tanto, enseñanza, el nombre «sofista» parecía muy a propósito para designar la nueva generación de hombres que hacia 450 aparecen ocupados profesionalmente en un oficio nuevo: el magisterio de las nuevas ideas. En el vocablo quedaba sin precisar de qué *sofía* se tratase y cargaba su significación en el hecho de ocuparse en manejar y transmitir los saberes.

Pero esto coincide, como hemos dicho, con que el «pensador» se convirtiese en figura social y que la sociedad reacciona con hostilidad a ella. De aquí que el nuevo nombre adquiriese en seguida un sentido peyorativo y tampoco pudiera estabilizarse como nombre del «pensador».

Llegamos así a los comienzos del siglo IV. Platón va a fundar su escuela junto al gimnasio de la Academia. ¿Escuela de qué? Diez años después de la muerte de Sócrates la situación pública del «pensador» había mejorado un poco, porque dos generaciones de atenienses —se entiende de ciertos grupos pertenecientes a las clases superiores— habían recibido ya la nueva educación o *paideia*. No obstante, la hostilidad del *demos* no había desaparecido. Es más, los «pensadores» se han habituado a contar con ella y no actúan ya con la confiada despreocupación que había caracterizado a sus predecesores durante el siglo VI y la primera mitad del V. El estilo del

«pensamiento» empieza desde ahora a velarse, a perder espontaneidad, cubriéndose más o menos de cautela para no irritar la fe religiosa de la muchedumbre. Esta había reaccionado con enojo frente a los «pensadores», no solo porque eran ateos, sino porque en el modo de manifestarse le parecían petulantes e insolentes. ¿Qué nombre elegirá para su ejercicio y su mensaje un hombre como Platón, educado en la ironía de Sócrates? El problema se complicaba porque había llegado el momento de reobrar contra la confusión en que las ocupaciones intelectuales más divergentes se presentaban ante el pueblo de Atenas. Esto hacía aún más urgente y premiosa la necesidad de armarse con un nombre a la vez defensivo frente a la opinión y ofensivo frente a las otras formas de «pensamiento». Estamos hablando del pueblo que tal vez más que ningún otro ha vivido con más precisión las palabras.

Desde hacía poco más de un siglo existía en la lengua una cuyo significado era sobremanera vago y a nada comprometía—la palabra *filosofar*. Por lo pronto se trataba solo de un verbo y de un adjetivo. Por vez primera, según creo, aparece el adjetivo en Heráclito, pero sin dar al vocablo el sentido que un siglo más tarde iba a adquirir (1). Todavía en los últimos años del siglo v aparece empleada por Tucídides en un lugar solemne y puesta en labios de Pericles. Va emparejada con *filokalein*, otra palabra vaga, y este emparejamiento va a perdurar durante mucho tiempo. Ambas excluyen el sentido de ejercicio profesional. Indican, por el contrario, el modo informal de ocuparse con las artes, con la poesía, con las ideas que había empezado a paracticarse entre algunos «elegantes» de Atenas hacia 450 y una significación parecida debieron tener desde su nada lejano nacimiento.

Los compuestos que empiezan con φιλο son muy numerosos en griego. Si los recorremos en un diccionario histórico salta a la vista que la mayor parte de ellos fueron formados en los tres últimos tercios del siglo v y el primero del iv. Pocas veces determinada tendencia morfológica en una lengua aparece tan claramente con el carácter de moda. Porque no se trata de vocablos populares, sino que casi todos declaran su origen «distinguido». Pero es preciso que no identifiquemos nuestra actitud ante estos compuestos y la que debió ser normal entre los griegos que los forjaron y usaron habitualmente. Es característico de la lengua griega su tendencia a usar palabras compuestas. Pero esta tendencia lleva consigo el fenómeno

(1) El fragmento es extraño porque en él se exige que el «filósofo» sepa muchas cosas, mientras uno de los combates más frecuentes de Heráclito es contra la «sabiondez».

a la vez opuesto y complementario: el pueblo que usa muchos compuestos no suele ver su composición sino la unidad resultante en que los componentes desaparecen. Esto se hace bien claro si comparamos el alemán, tan propenso a los compuestos, con las lenguas románicas. Nosotros entendemos el compuesto precisamente como des-compuesto.

Pero el caso de las palabras que empiezan con φιλο representa, aun dentro de los compuestos, algo muy particular porque aun siendo φιλο una palabra casi íntegra llegó a convertirse, por su demasiado frecuente uso, en cosa muy próxima a un prefijo. Esto dejaba *casi* totalmente borrado su sentido de «afición», de «gusto hacia o por» para quedarse solo con el valor de frecuentativo, continuativo, para sugerir el carácter de índole o propensión. En suma, algo parejo a los sufijos latinos *osus* y *bundus* (1).

Todo esto va referido al verbo *filosofar* y su adjetivo, cuya existencia puede ser datada en torno al 500. Pertrechados con ello, quisiéramos asistir a la aparición del sustantivo «filosofía» que es lo que nos importa.

Quien tenga a la vista todos los datos positivos y negativos que entran en la cuestión reconocerá que no es irritativamente aventurado situar en la década 440 la aparición del nombre «filosofía», como expresión nueva y sabrosa que empezaron a usar los grupos de «cultos» que, más o menos próximamente, rodeaban a Pericles. Hacía veinte años que Anaxágoras había llegado a Atenas, donde aún no se conocía la nueva fauna que era el «pensador». Esto y la vida retraída que se atribuye a Anaxágoras fueron causa de que los efectos de su presencia en la ciudad tardasen tanto en producirse, por lo menos de manera visible. En esos años no consiguió hacerse más que un discípulo, Archelaos—que sería el primer filósofo ateniense y de quien Sócrates fue discípulo. Pero entretanto la generación nacida quince años después de Pericles ha sido ya contaminada por las nuevas ideas y siente gran entusiasmo por las formas de vida que los «pensadores» de la periferia helénica habían iniciado. Esto hace que empiecen a visitar Atenas y, bien que en breves presencias, a actuar ante los círculos refinados, hombres como Zenón, tal vez Parménides, Pródico y Protágoras. En ese ambiente debió circular ya el nombre «filosofía» para significar la ocupación con todas las nuevas disciplinas, por tanto, desde la filosofía natural hasta la

---

(1) Alguna indicación interesante sobre los compuestos de φιλο, en Rieth, *Grundbegriffe der stoischen Ethik*, pp. 24, 28, 29.

retórica. Una situación peculiar junto a todo esto era la que gozaba la medicina.

Toda palabra de la lengua es un uso que se forma dentro de una parte de la sociedad para extenderse a veces a toda ella. Cuando se trata de un grupo social muy especializado algunos de los vocablos por él usados dejan de ser palabras de la lengua y se convierten en términos. La lengua es cosa muy diferente a una terminología. El término es un vocablo cuya significación está determinada por una definición previa y solo conociendo esta se entiende aquel. Por eso su sentido es preciso. Mas la palabra de la lengua nos entrega su sentido sin previa definición. Por lo mismo es siempre imprecisa. Pues bien, el vocablo «filosofía» no nace como término sino como normal palabra de la lengua y aun como tal con su perfil sobremanera flotante. Su conversión en término puede simbolizar la historia de la vida intelectual ateniense durante el medio siglo que sigue.

Esta conversión tiene lugar en Platón. Su obra entera es un denodado esfuerzo para dar a la palabra «filosofía» un sentido riguroso. Pero el hecho de que desde sus primeros escritos nos aparezca tan preocupado con este nombre, por tanto, antes de que él mismo poseyera la idea precisa de una disciplina a que más tarde lo iba a referir, prueba que su predilección por este vocablo es en él cosa heredada de Sócrates.

En Sócrates se hacía cuestión más aguda y perentoria que en los pensadores precedentes la necesidad de encontrar un nombre que amparase su actuación. Era el primer ciudadano ateniense que en la forma más pública aparecía ocupándose con las nuevas ideas, fuese para exponerlas o para criticarlas. Después de que Anaxágoras y Protágoras habían sido expulsados, no podía menos de tener una conciencia muy clara de que su actuación era peligrosa. Por otra parte, a nadie como a él importaba diferenciarse en la opinión de las gentes, de los naturalistas y de los retóricos. Debía irritarle oír que se le llamaba como a estos, sofista. Y el caso es que cincuenta años después Isócrates todavía le llama así. ¿No era «filosofía» la palabra ideal para su situación? Era un nombre suave, de perfil difuso, sin nada hiriente y que proclama el deseo de no parecer petulante. Pero ofrecía, precisamente para su mensaje, la posibilidad de darle un nuevo sentido sin más que usar el compuesto descomponiéndolo, es decir, subrayando su etimología. Buscar en la lengua un nombre para algo nuevo lleva siempre al buscador a detenerse en forma anormal ante los vocablos que quedan entonces enajenados,

en cierto modo como si fueran palabras de una lengua extraña. Entonces, contemplados bajo esta óptica anormal —todos hemos hecho semejante experiencia—, la etimología emerge de dentro de la palabra como si al través de su cuerpo habitual saliese afuera su esqueleto. Ahora bien, el mensaje de Sócrates era sobremanera paradójico porque frente a los saberes que tan pomposamente eran ostentados por aquel tiempo en Atenas, el saber que él pretendía poseer era un «saber-que-no-se-sabe», una *docta ignorantia*. Es la formal repulsa a considerarse como σοφός y menos aún como maestro de saberes o sofista. Precisamente porque su saber es negativo lo deja lleno de anhelo por lo que le falta. Al descomponer la palabra debió encontrarse Sócrates con la más exacta expresión de lo que él quería aparecer siendo: afanoso, anheloso de saber. No se daba con esto ningún positivo para precisar cuál fuese la σοία del filósofo, pero dibujaba con gran exactitud su actitud personal. En esta forma, como des-compuesto, el vocablo dejaba de ser una palabra de la lengua. Su etimología lo definía formalmente y le proporcionaba el hieratismo y la asepsia que diferencian al «término» de la «palabra». En fin, esta especie de «juego de manos» hecho con el habitual nombre «filosofía» era una creación irónica más. Sin duda, la palabra que, como tantos otros φιλο, era ya amanerada, aumentó su amaneramiento. Pero ironía es, claro está, manierismo. Las escuelas socráticas son todas amaneramientos orientados en distintas direcciones. Debía haberse hecho resaltar más el manierismo, a veces intenso, de Platón que le impidió ser nunca considerado como un escritor «ático». El «asianismo» que siempre se le imputó no es sino manierismo. Por eso debe sorprender que sea, tal vez, el autor que más compuestos con φιλο emplea. ¡Llegan a cerca de sesenta!

Este desarrollo nos hace entrever con bastante probabilidad que el nombre de la ilustre disciplina le fue dado principalmente por razones defensivas y como una precaución que el «pensador» necesitaba tomar frente a la irritabilidad de sus conciudadanos adscritos aún a la actitud religiosa. Todavía en Sócrates podía un sentido etimológico reflejar el saber negativo que él quería enseñar, pero en Platón pierde ya por completo toda conexión con el contenido que se pretende hacerle significar. La mejor prueba de ello es la lucha entre Isócrates y Platón por hacerse dueños de este nombre para designar la divergente ocupación a que cada uno se dedicaba. Batalla tal por este nombre prueba dos cosas: una, que el vocablo poseía entonces un gran atractivo; otra, que su sentido en la lengua era sumamente vago, es decir, que la palabra apenas si decía nada. Su

sentido consistía más bien en no decir nada preciso y lo único preciso de ella era su significación evasiva.

Muy distinto hubiera sido el nombre de la ocupación filosófica si, en vez de ser elegido atendiendo al contorno social del «pensador», hubiera este, con plena espontaneidad, buscado una palabra que enunciase lo más acertadamente posible qué era lo que en él acontecía mientras filosofaba—por tanto, como un nombre que desde su intimidad se daba a sí mismo. Y, en efecto, ciertos síntomas nos sugieren que durante algún tiempo pareció que iba a consolidarse la palabra ἀλήθεια como nombre de la filosofía. No es solo que, según Platón, el libro fundamental de Protágoras se llamase así. Más interesante es observar cierta incomodidad en Aristóteles frente al nombre «filosofía», que le obliga a denominar «filosofía primera», lo que a su juicio constituye la filosofía propiamente tal. Pues acontece que cuando quiere diferenciar de modo estricto el modo de pensar que lleva a la ciencia de los principios, es decir, a la ciencia prototípica y le interesa separarla de los otros modos de pensar que se habían seguido en Grecia —poesía, cosmogonías y teologías órficas, «fisiología»—, señala la línea de los φιλοσοφάντες περὶ τῆς ἀλήθειας, los que han filosofado acerca de la verdad (1). Esta versión, que es la usual, no tiene sentido. Verdad no significa aquí una verdad cualquiera sino un género de verdad radical y firmísima a que solo se puede llegar por un determinado modo de pensar o método. Designa a la vez el resultado de la investigación y la manera intelectual de llegar a él. Ahora bien, esto era cosa ignorada de los tiempos antiguos. Había sido iniciada pocas generaciones antes, y por eso, más explícitamente, hablará ya en su *Protreptikós* de «la ciencia —φρόνησις— de esta verdad, que es la que Anaxágoras y Parménides iniciaron (2). Una y otra vez en los escritos aristotélicos el περὶ νῆς ἀλήθειας significa formalmente el nombre de una ciencia, precisamente de la filosofía en el sentido más estricto.

Aunque la verdad para Aristóteles reside en el juicio, este residir ha de entenderse solo como alojamiento, porque la verdad no es originariamente la verdad de un juicio sino la verdad de los seres mismos o los seres en *su* verdad. Los seres por sí no aparecen en su verdad, lo cual no implica por fuerza que su modo de presentarse sea el error. Simplemente no es «verdadero». La verdad de los seres es por sí oculta y necesita revelarse, ser descubierta. Lo propio

(1) *Met.* 3.983 b 3. Lo repite en 993 a 30.
(2) Frag. 52.

acontecía a los dioses, pero estos se revelaban por su propio arbitrio y no había medio para controlar la autenticidad de su epifanía. La filosofía, en cambio, se presentó como el procedimiento metódico para obtener la revelación—la ἀλήθεια. Si se quiere hablar de vivencia *(Erlebnis)*, esta metódica revelación fue la «Erlebnis» básica de los primeros filósofos, y ἀλήθεια, por tanto, el nombre que vista desde su personal intimidad correspondía a su ocupación.

Ahora tenemos que hacer nosotros también una radical separación entre la filosofía y lo que no lo es, para intentar entrever cómo surgió, no solo diferenciándose de la religión, sino también de los otros modos de pensar. Es decir, tenemos que retroceder a la hora en que Parménides comenzó a hablar de algo sobremanera extraño y que llamó el «ente». ¿Cómo y por qué aconteció tan sorprendente aventura? Se repite con excesiva facilidad que la filosofía es pregunta por el Ser. Como si preguntarse por tan heteróclito personaje fuese lo más natural del mundo. Nosotros necesitamos tomar esa pregunta un poco antes de que hable del Ser. No es posible que esto fuera lo que los hombres que habían perdido la fe en los dioses y no se contentaban con la φύσις, comenzaron por buscar. Tal vez el Ser fuera algo que no significaba ya la pregunta inicial. Tal vez el Ser era ya respuesta. Cuando se dice que la filosofía es pregunta por el Ser se subentiende que ella va a procurar descubrir los atributos constitutivos del Ser o del «ente». Pero esto implica que se tiene delante ya el Ser. ¿Cómo llegó a estar delante de las mentes? ¿No parece más verosímil que los hombres, perdido el fundamento de su vida, se preguntaron por algo *X* que debía tener ciertos atributos *previos*—precisamente los que justificaban que fuese buscado?

PARA LOS NIÑOS ESPAÑOLES

Incluido en el vol. de la Colección «El Arquero» *Misión de la Universidad*, 4.ª ed., Madrid, 1965.

El porvenir de España depende enteramente de vosotros los niños españoles (1). Y dentro de vosotros, niños españoles, depende enteramente de que aprendáis o no aprendáis una cosa. ¿Sabéis cuál? Esto que habéis de aprender y cultivar en vosotros exquisitamente, niños españoles, es lo que en mayor grado faltaba a nuestros padres y nuestros abuelos. ¿Sabéis qué es? ¡Ah!, una cosa que parece muy sencilla. Esta: distinguir entre personas.

No ignoráis que con el ejercicio y el adiestramiento consigue el hombre perfeccionar incalculablemente su capacidad de distinguir. El pintor llega a notar la diferencia entre colores que a los demás parecen iguales. El músico distingue las más leves divergencias entre los sonidos. Para el que es catador de vinos, como lo fue el padre de Sancho Panza, no hay dos vinos iguales. La palabra «sabio» significó en un principio el que distingue de sabores.

Pues bien, la vida de una sociedad y más aún la de un pueblo depende de que sus individuos sepan bien distinguir entre los hombres y no confundan jamás al tonto con el inteligente, al bueno con el malo.

Mirad: a la hora en que escribo esto para vosotros hay en España, desgraciadamente, muy pocos hombres inteligentes y de corazón delicado. Solo esos hombres puros, espirituales, profundos y nobles podrían mejorar a la patria. Pero no logran que se les atienda.

Porque los españoles que ahora forman nuestra sociedad no saben distinguir entre hombres y, acaso de buena fe, creen que son inteligentes los que son más necios, que son buenos los que son más

(1) [Texto escrito por el autor para su inclusión en el volumen *Nuestra raza,* libro de lectura manuscrita escolar. Editorial Hispano-Americana. Reus, 1928.]

farsantes. Ya sabéis que hay enfermos de la visión los cuales ven grises los objetos azules. Una cosa parecida nos acontece hoy a los españoles: padecemos una perversión del juicio sobre personas. Se juzga inteligentes a esos vanos charladores que llaman «políticos». Se cree que es buen poeta, buen novelista, buen profesor el que más lugares comunes dice, el que mejor halaga al público repitiendo las tonterías que este pensaba veinte años hace.

Y en tanto los mejores, los que verdaderamente valen son poco conocidos, nadie les hace caso o, tal vez, se les combate en todas formas.

¿Veis cuán importante sería que vosotros llegaseis a la madurez con una exquisita sensibilidad para distinguir entre el valer verdadero y el falso?

A este fin yo os recomendaría, entre otras, cuatro reglas o criterios:

1.ª No hagáis nunca caso de lo que la gente opina. La gente es toda una muchedumbre que os rodea—en vuestra casa, en la escuela, en la Universidad, en la tertulia de amigos, en el Parlamento, en el círculo, en los periódicos. Fijaos y advertiréis que esa *gente* no sabe nunca por qué dice lo que dice, no prueba sus opiniones, juzga por pasión, no por razón.

2.ª Consecuencia de la anterior. No os dejéis jamás contagiar por la opinión ajena. Procurad convenceros, huid de contagios. El alma que piensa, siente y quiere por *contagio* es un alma vil, sin vigor propio.

3.ª Decir de un hombre que tiene verdadero valor moral o intelectual es una misma cosa con decir que en su modo de sentir o de pensar se ha elevado sobre el sentir y el pensar vulgares. Por esto es más difícil de comprender y, además, lo que dice y hace *choca* con lo habitual. De antemano, pues, sabemos que lo más valioso tendrá que parecernos, al primer momento, extraño, difícil, insólito y hasta enojoso.

4.ª En toda lucha de ideas o de sentimientos, cuando veáis que de una parte combaten muchos y de otra pocos, sospechad que la razón está en estos últimos.

Noblemente prestad vuestro auxilio a los que son menos contra los que son más.

BOLETIN NUMERO 1
DEL
INSTITUTO DE HUMANIDADES

Publicado en el volumen de la Colección «El Arquero» *Misión de la Universidad*, 4.ª ed., Madrid, 1965.

En el prospecto donde exponemos la idea de un *Instituto de Humanidades* aludimos a nuestro propósito de que su organización llegue a constituir una nueva forma de convivencia intelectual que permita y fomente la participación vivaz de muchas personas en el cultivo de las ciencias de lo humano. (1) A este fin, no nos contentamos con los tres modos de actuación que el prospecto designa: cursos, investigaciones y coloquios entre los colaboradores con la asistencia de oyentes. Quisiéramos hacer más intensa y más íntima la relación entre todos los que deseen participar en nuestro círculo de convivencia y uno de los modos de intentar esto es que con frecuencia nos dirijamos a ellos en breves escritos comunicándoles aclaraciones sobre el sentido de nuestros trabajos, anunciándoles tareas futuras, incitándoles a interesarse en ciertos temas que por serles desconocidos o inhabituales pueden parecerles abstrusos, cuando son apasionantes, dándoles noticia expositiva de libros, doctrinas y acontecimientos científicos. Viceversa, desearíamos, en respuesta a estas misivas nuestras, recibir de ellos observaciones, preguntas, objeciones, críticas, petición de consejos para el estudio, etc. Nosotros procuraremos con la mejor voluntad y sin ahorrar esfuerzo contestar de modo satisfactorio a estas indicaciones que nos lleguen.

En cumplimiento de este programa, inauguramos con las presentes páginas la serie de nuestras sencillas comunicaciones. En ellas desarrollamos con mayor amplitud que la oportuna en el prospecto

(1) [Borrador para un proyectado Boletín del Instituto de Humanidades. Redactado en 1948. Véase el mencionado proyecto en *Obras completas*, vol. VII.]

el sentido que para nosotros tiene la institución de lo que hemos llamado «coloquios-discusiones». De cuanto hemos propuesto son estas reuniones de nuevo estilo lo que consideramos, si se logra su ejercicio, de mayor eficacia, tanto para los interlocutores que en ellos actúen como para los oyentes que a ellos acudan.

* * *

El proyecto de realizar coloquios-discusiones se inspira en dos intenciones: una interna al trabajo científico mismo, otra externa, que se refiere al destino social de ese trabajo.

La razón interna es la siguiente:

La ciencia en su desarrollo obliga inexorablemente al especialismo, es decir, que *solo es hoy hombre de ciencia el especialista.* Esto es así sin que quepa sofisticar ni atenuar su fatalidad. Pero no confundamos las cosas: de que el hombre de ciencia tenga que hacerse especialista no se sigue ni va implicado que la ciencia, ella, sea «especialista». Como esto es también firme —según veremos en seguida—, resulta que el hombre de ciencia vive su ineludible sino de especialista con un fondo turbio de conciencia. Me refiero a que todo hombre de ciencia se da cuenta, como no puede menos, de que en su especialidad intervienen otras. No hay ninguna ciencia que no esté mediatizada por otra. Ahora bien, el especialista, como tal, ignora esas otras ciencias que se entreveran con la suya y acepta una lamentable dualidad o interna contradicción en su trabajo, a saber: se acostumbra a ser muy meticuloso en lo especial de su especialidad, pero, a la vez, como no tiene más remedio que usar conceptos, supuestos y principios de otras especialidades, renuncia a manejarlos con responsabilidad y rigor y opta por acogerse en esos temas a los más ramplones «lugares comunes». Por ejemplo: el que se ocupa de historia de España se ocupa, claro está, de la sociedad, colectividad o nación española, pero suele tener de lo que es «sociedad», «colectividad», «nación» ideas aproximadamente iguales a las que posee su portero o el conserje de la Academia. Mas pensar que quepa hacer nada remotamente parecido a una «historia» sin disponer de nociones muy claras sobre esas cosas y otras muchas con ellas trabadas es completamente vano. De ello se da cuenta el historiador al uso, pero lo calla, y este es el fondo turbio de conciencia a que antes aludí.

La expresión adecuada para tal situación es simplemente esta: que el saber de todo hombre de ciencia está constitutivamente mechado de ignorancias. ¿Por qué no se han de hacer constar estas?

¿Por qué no mostrarlas? Si se hiciese así se habría convertido en institución científica imprescindible la colaboración de los hombres de una ciencia con los hombres de otras que ignoran aquella, lo mismo que aquellos ignoran estas. De ese modo, el saber del uno se articularía en el hueco que es la ignorancia del otro, con lo cual se obtendría un saber compacto, sin agujeros, lo menos queso de Gruyere posible. Así quedaría subsanada la contradicción antes dicha: que el hombre de ciencia es, por fuerza, especialista, pero la ciencia, ni a la fuerza lo es.

Cuando en el prospecto hemos insinuado que en nuestro Instituto se va a dar un valor positivo no solo a los saberes sino también a las ignorancias, apuntábamos a esto y nuestra sugestión tenía un carácter formal y sustantivo, con bastante recámara.

La ciencia arrastra en Occidente una historia demasiado vieja para no ser ridículo que los hombres de ciencia actuales se comporten como «nuevos ricos» del saber. Es, en efecto, ridículo que no resulte constantemente paladino y como cosa que va de suyo la evidencia de que todo saber particular se apoya en ignorancias y va llevado, por decirlo así, en brazos de estas. De aquí que en el Instituto debamos resolvernos a ostentar igualmente y con la misma satisfacción lo que cada cual sabe y lo que cada cual ignora. Esperamos poco de los eternos marisabidillos y menos, claro está, de la marisabidones. Pongamos un ejemplo. El tema de cariz más especial entre los anunciados para este primer curso es el titulado «*Las Nubes* de Aristófanes y Sócrates». Pues bien, sería una tontería suponer que en ese tema es a los helenistas a quienes corresponde principalmente la palabra. La historia de su tratamiento demostrará precisamente que los helenistas —y señalo a los grandes— apenas si han dicho sobre el asunto más que inepcias y si alguna luz cabe sobre él —cosa nada segura— es más probable que venga de gentes que no saben griego y han tenido que leer en traducciones a Aristófanes, Platón, Jenofonte y demás doxografía y biografía socráticas. Pero una vez dicho esto no se vaya a tergiversar como si hubiésemos declarado que en el estudio de esta cuestión huelgan los helenistas, cuando se trata precisamente de hacer constar la necesidad mutua que tienen unos de otros los especialismos.

Si se quiere que las disciplinas de Humanidades vuelvan a cobrar su auténtico vigor es preciso intentar la reintegración de la ciencia en su unidad orgánica, procurando compensar por todos los medios posibles su dispersión especialista que es, por otra parte, ineludible. Nuestros coloquios-discusiones pueden ser la expresión corpórea,

más aún, personalizada de la confluencia de disciplinas diversas en el estudio integral de un tema. La confianza que tengo en la fertilidad de este procedimiento voy a demostrarla andando, porque me propongo intervenir en los cuatro coloquios anunciados (1). Ahora bien, me interesa que conste lo siguiente. Yo he elegido libérrimamente esos cuatro asuntos y los he elegido precisamente porque se refieren a disciplinas en que soy gran ignorante. Digamos, para que la verdad quede más estricta, que solo en la cuestión Aristófanes-Sócrates puedo entrar con algún saber propio, pero aun en este caso se trata de un saber muy parcial, porque versa no más que sobre uno de los factores—Sócrates. Sin empacho alguno voy, pues, a hacer gran ostentación de mis desconocimientos. Esto, en primer lugar, declara que la ética de nuestros coloquios no permite a nadie buscar el lucimiento de su persona y mucho menos esforzarse y complacerse en quedar encima del prójimo. Ambas cosas no solo estarían fuera de lugar, sino que son sustancialmente extemporáneas. Es un error creer que las pasiones son modos permanentes del hombre a lo largo de toda su historia y que, por tanto, no están, como lo están las demás cosas humanas, condenadas a tener su tiempo y su destiempo. La vanidad de saber y, más en general aún, la vanidad intelectual es hoy una actitud formalmente anacrónica. La situación a que ha llegado el hombre en el presente la hace imposible en cuanto pasión normal. Las razones son muchas, pero ahora que rozamos la cuestión solo de paso importa destacar tres. Primera: en el ámbito vivaz de todos los pueblos predominan hoy de manera casi exclusiva los intereses de las masas; pertenezcan estas a una clase social o a otra. No queda, pues, atención pública vacante para contemplar a los intelectuales, valorarlos conforme a una jerarquía de méritos y aplaudir sus actuaciones. Segunda, menos externa que la anterior: el saber mismo, la función intelectual misma ha dejado de ser, como fue hasta hace poco, una *performance*, un ejercicio de destreza y virtuosismo frente al cual solo quedaba a las gentes el papel de espectadores encargados de presenciar la acrobacia, de admirar y ovacionar a sus autores. Nuestro Occidente ha padecido siempre este vicioso destino merced al cual el meollo de su cultura quedaba fuera de la vida normal y colectiva, como algo aparte y de excepción que solo unos pocos poseían y ejercitaban, que los demás no entendían pero necesitaban venerar a crédito. Esto daba al saber y a la inteligencia

(1) [Fueron estos, además del ya mencionado: «Estructura social del precio», «Sobre la comparación entre arabismo y filología clásica» y «Ensayo sobre los modismos».]

el aspecto de que fuesen *mester de juglaría* (1). Hoy, por fortuna, las cosas han variado. La mengua de la atención pública para el juglar de la ciencia y el ingenio, empalmando con la evolución interior del pensamiento mismo, ha dado lugar a que la función intelectual se considere como una dimensión tan natural de la vida humana que no tiene sentido hacer ante ella aspavientos ni de pasmo en el público ni de presuntuosidad en el actor. Saber, tener ideas, urdir poemas, escribir novelundios son hoy cosas «que van de suyo» como trabajar en la fábrica, vender en el mostrador o viajar en el autobús. Por fin —y ya era hora—, ser intelectual no es ser nada de particular. Hoy, en efecto, es todo el mundo un tanto o un cuanto intelectual (2). La tercera razón es la más íntima, pero solo hay aquí espacio para sugerirla. No era verosímil que habiendo desembocado la vida humana en una situación tan crítica como la presente solo las ciencias y la función intelectual gozasen de un temple tranquilo y satisfactorio. Repárese en que a tan grave situación se ha venido porque las bases mismas, los principios últimos de la vida colectiva se hicieron cuestionables y fueron cuestionados. Como las cosas lanzadas a la discusión y a la disensión eran las extremas, fue inevitable que, por lo pronto, surgiesen movimientos extremistas. Algunos fingen creer que esas cosas tan básicas y primordiales no debieron nunca ponerse en cuestión y que si se ha hecho fue por culpa y pecado de determinadas gentes, consecuentemente responsables de la catástrofe. Si así fuera, la situación carecería de gravedad o tal vez, mejor dicho, su gravedad sería superficial. Pero ellos saben muy bien que a su

(1) La última generación en que esto plenamente acontecía es la de Unamuno y Bernard Shaw, pues ambos pertenecen a la misma. De aquí que en su magnífica gesticulación, referida constantemente a un público de espectadores, nos aparezcan como grandes «excéntricos musicales» del pensamiento, el saber y las letras. Nótese que este diagnóstico no envuelve censura alguna. Ellos cumplieron su destino siendo así, como nosotros fallaríamos el nuestro intentando repetir aquel «número». [Véase sobre el tema el «Prólogo» del autor a una edición de A. Ganivet. En *Obras completas*, vol. VI.]

(2) Nada tiene que ver con este hecho la cuantía absoluta de interés por los temas intelectuales que exista hoy en cada país y aun en su conjunto. No es cuestión de la cantidad, sino de la forma que adopte el interés, y esta forma se caracteriza hoy por la naturalidad y la generalidad con que se presenta la «actitud» intelectual. Cuando ahora un obrero, aunque no sea marxista, nos lee, no se comporta pasivamente como mero lector, sino que, desde luego, toma postura de émulo porque él también «tiene sus ideas» frente o junto a las nuestras. Esto podrá en su detalle dar ocasión a algunos efectos cósmicos, pero, como fenómeno general, me parece admirable, y si los intelectuales de profesión no saben aprovecharlo demostrarán ser unos imbéciles.

creencia le falta la radical sinceridad. Si reconocían —como la verdad reclama— que la quiebra y volatilización de aquellos principios básicos no es criminal faena de nadie determinado y responsable, sino coyuntura a que tenía que llegar por sí mismo el proceso histórico de nuestra civilización —precisamente por el lado que de inexorable tiene— se hubieran visto forzados a contemplar sin atenauciones la gravedad profunda, sustancial de la situación presente. La simple sospecha de tener que soportar tan terrible visión les hizo comenzar por cegarse para ella y ese terror anticipado se originaba, a su vez, en que de antemano se sentían incapaces de resolver problema tan tremendo como este: un mundo al que se le han roto los principios. De modo que, paradójicamente, su fingido diagnóstico relativamente optimista procedía de un efectivo y radical pesimismo. Porque les falta fe en la posibilidad de curar el mal si este es tan grave, prefieren suponer que es menor, en tanto que nosotros, más confiados en su posible curación, quedamos en franquía para representarnos su abismática profundidad.

LA CAZA Y LOS TOROS

Publicado por la R. *de* O., *Colección «El Arquero», Madrid, 1960.*

NOTA PRELIMINAR

Bajo el título editorial La caza y los toros *se publican y reúnen en este nuevo volumen de la colección «El Arquero» diversos escritos de Ortega —algunos inéditos— acerca de esos temas. Su precedente edición o las circunstancias de su redacción y su carácter inédito se indican al inicio de cada escrito.*

Acerca de la caza agregamos al penetrante estudio Sobre la caza *(así denominado por su autor en su versión alemana* —Über die Jagd—) *un discurso, inédito, que complementa el anterior, dedicado especialmente a la montería, pues atiende a «la caza solitaria con can y escopeta».*

Las corridas de toros interesaron viva y tempranamente a Ortega, pues entre las «Meditaciones» que anunciaba en su primer libro —las Meditaciones del Quijote— *figura ya la denominada «Paquiro, o de las corridas de toros»; posteriormente reiteró la promesa de ese libro en el que estudiaría «la trágica amistad, tres veces milenaria, entre el hombre español y el toro bravo» y todavía, en el citado ensayo sobre la caza, lo promete, pero no llegó a escribirlo. Sin embargo, las páginas que reunimos bajo la denominación* Los toros *permiten apreciar la profundidad y el detalle con que Ortega estudió las corridas de toros. En su mayor parte estas páginas son inéditas, pero su carácter fragmentario y su relación con el resto del volumen nos han decidido (como se hizo con ciertas partes de los tomos sobre Velázquez y Goya de esta colección) a publicarlas en este tomo que agrupa dos temas que, en el pensamiento de Ortega, conforme comprobará el lector, aparecen con frecuencia conexos.*

Por su afinidad con estos temas, pues a ambos alude, reimprimimos al final el artículo «Sobre el vuelo de las aves anilladas», nunca recogido en tomo suelto (1).

LOS COMPILADORES.

---

(1) [Al insertar este volumen en el tomo IX de *Obras completas* eliminamos los trabajos ya incluidos en tomos anteriores y en su lugar cronológico de primera edición.]

[LA CAZA SOLITARIA]

Las palabras tan deferentes, tan amables del señor coronel Brandão no quedarían adecuadamente contestadas por mí si yo me limitase a agradecerlas con el más sincero sentimiento, procurando ostentar en otras cuantas mi gratitud, la cual, ni que decir tiene, va a la vez dirigida a todas las señoras y señores aquí reunidos, a quienes el señor coronel Brandão representaba para dedicarme este yantar (1). No quedarían adecuadamente contestadas porque ante esta gentileza y homenaje que ustedes me ofrecen no basta con agradecerlo sino que es preciso saber extrañarse, saber sorprenderse del hecho. La impresión de extrañarse, de sorprenderse es una de las más profundas capacidades humanas y de ella han brotado muchas de las mejores cosas que el hombre ha producido, ante todo la ciencia. Nos extrañamos, nos sorprendemos de que algo ha acontecido, de que es realidad, de que incuestionablemente es y es así. Lo natural parecería que ante una realidad nos contentásemos con tomar noticia de ella, con presenciarla, con verla. ¿Qué quiere decir que además nos extrañemos, nos sorprendamos de ella? Evidentemente, que consideraríamos más natural que aquel hecho no hubiese acontecido, que aquella realidad no fuese realidad, que en su lugar hubiese nada. La extrañeza, la sorpresa imaginan, por tanto, tras de una realidad su posible ausencia, su nada; y esto, el sencillo caer en la cuenta de que en vez de pasar una cosa podía no haber pasado nada es lo que moviliza a la inteligencia forzándola a preguntarse: ¿por qué ha pasado esto y es real esto en vez de no haber pasado nada ni haber nada? Lo que se llama conocimiento y

(1) Notas para el discurso pronunciado en la comida que me ofrecieron los cazadores portugueses el 5 de abril de 1945. Lisboa.

ciencia y, sobre todo, filosofía no es sino el ensayo de responder a preguntas de este tipo. Por eso el filósofo es el hombre que va por el mundo, como un niño, con los ojos siempre exorbitados, dilatados por una perpetua extrañeza, sorpresa y maravilla. ¿Qué creían ustedes, que no iba yo a vengarme de la amabilidad superlativa pero injustificada que significa haberme dedicado este yantar, obligándoles a oír un poco de filosofía? En esta ocasión, señores, la más depurada gratitud tiene que tomar cierto tenue perfil de venganza.

Porque yo no puedo menos de extrañarme y sorprenderme al descubrirme ahora en un yantar de cazadores, con la agravante de que me es dedicado. Y dócil a mi hábito mental me pregunto: ¿por qué estoy aquí en vez de no estar, cuando lo único natural sería en este caso mi ausencia, mi no estar? Yo no soy cazador, como he hecho constar en el «Prólogo» (1) que ha sido pretexto para esta reunión. Pero si en un banquete de cazadores yo no puedo estar en calidad de cazador, ¿en qué calidad puedo estar y estar con tan destacada posición? La cosa no deja margen a la duda: si yo estoy en este sitio de la mesa como cazador preeminente, lo que hay en mí hoy de preeminente es que soy la pieza—la pieza cobrada por esto señores en su última batida. Ya el conde de Yebes había ejecutado mi primera captura induciéndome a escribir un prólogo a su excelente libro de montería. Lo que ha podido interesar en aquellas páginas mías es haber yo subrayado enérgicamente y sacado las inmediatas consecuencias de un hecho simplicísimo y patente, a saber: que es la caza una de las ocupaciones más antiguas y más pertinaces del hombre, que se ha cazado en todos los tiempos y en todos los pueblos, que se han dedicado a cazar lo mismo los ricos que los pobres. Lo cual indica que no es la caza una ocupación caprichosa y sin substancia auténtica con que han tratado de llenar sus horas vacías unos cuantos hombres ociosos y socialmente privilegiados, sino que es una forma de vida y un ejercicio profundamente arraigados en la condición humana; es, en suma, una de las formas de la felicidad, del existir feliz a que todo hombre aspira. Mi prólogo al libro del conde de Yebes no se propone otra cosa que esclarecer un poco el cómo y el por qué es esto así. No tendría sentido intentar ahora repetir o resumir lo dicho allí —voy a pronunciar muy pocas palabras—, pero sí me importa advertir que ese estudio representa un capítulo mínimo de una gran labor que es urgente iniciar y que nos viene motivada e impuesta precisamente por los gigantescos y terribles aconteci-

(1) [Es el estudio: *Sobre la caza*. En *Obras completas*, vol. VI.]

mientos en medio de los cuales estamos, pues conviene hacer constar que, aunque prestemos durante este rato atención a la caza, no dejan de estar presentes ante nosotros esos tremendos hechos que son hoy el fondo inexorable de nuestras vidas. Esos hechos significan que es ya ineludible la tarea inmensa de reformar radicalmente la organización de la existencia humana en todas sus dimensiones. Mas cuando se dice esto suele entenderse solo lo que de ella es más aparente y acaso más superficial: la modificación de las líneas de frontera, el nuevo reparto de poder sobre el mundo y el cambio de preponderancias, la transformación en este o aquel rumbo de las instituciones políticas. Pero se olvida que más que todo eso variará el programa de la vida humana en su curso cotidiano, es decir, el régimen de sus ocupaciones. No es ocasión oportuna esta para aventurarse a vaticinios ni atreverse a presagiar si las cosas van a ir a mejor o a peor para el conjunto de los hombres. Pero sí es cosa desde luego clara esto: el sistema de las ocupaciones que integran la vida humana había llegado a nosotros constituido en una determinada y tradicional jerarquía. Ciertas ocupaciones están tenidas por las más importantes, otras como las menos valiosas. Pues bien, no parece en modo alguno probable que en los tiempos que llegan pueda subsistir intacta esa jerarquía tradicional. Para aclarar algo de lo que, al decir esto, tengo en la mente me bastaría recordar la penetrante impresión que me produjo, hace lo menos quince años, una conferencia que escuché a uno de los hombres con cabeza más clara que había en Occidente, el gran economista inglés Mr. Keynes. Nos hacía ver este agudo espíritu que si las técnicas de la civilización no se quebrantaban por catástrofes externas se acercaba rápidamente el momento en que la mayor parte de los hombres no necesitarían trabajar más de cuatro o cinco horas. El avance automático de la industrialización y de la maquinaria, unido al progreso constante de la legislación social, iban a colocar muy pronto al hombre medio en una situación inaudita: la de encontrar ante sí la mayor parte del día sin saber qué hacer de ella. De suerte que después de siglo y medio en que se ha vivido obseso por el problema del trabajo, es decir, de que los hombres tengan menos quehacer forzoso, resuelto este problema del trabajo, surgiría con caracteres pavorosos el opuesto: el problema del ocio. Libertados del quehacer impuesto por la necesidad, los hombres se encontrarían sin saber qué hacer. Y la nueva y paradójica tarea consistiría en inventar quehaceres para la humanidad ociosa, en idear ocupaciones gratas para el hombre enfermo de desocupación. Entonces se vería que si es difícil al hombre trabajar le es mucho

más difícil divertirse. Esta idea de Mr. Keynes es mucho menos utópica de lo que al pronto parece y en cierta medida la cuestión estaba ya de hecho planteada, preocupando a los hombres de gobierno durante los años anteriores a la guerra, en las naciones más adelantadas por su industria y sus leyes sociales.

La paradoja de Mr. Keynes, ahorrándose consideraciones más complicadas e impropias de este instante, nos sirve para advertir cómo es tema más importante y grave de lo que suele pensarse la cuestión de las diversiones; de lo que he llamado, frente a las ocupaciones trabajosas, las ocupaciones felicitarias del hombre, aquellas a que se dedica, no porque son ineludibles y le vienen impuestas, sino porque se siente feliz en ellas. Porque estas son imposibles si el hombre no tiene espontáneamente afición a ellas, y el hecho es que, salvo casos siempre excepcionales, el repertorio de auténticas aficiones ha sido siempre sumamente escaso en la mayor parte de los hombres. La caza es una de esas pocas cosas por las cuales enorme número de hombres han sentido siempre afición. De aquí que sería verdaderamente doloroso y una pérdida irreparable en el reducido haber humano que la caza desapareciese o quedase limitada a ciertos lugares del planeta muy remotos y poco asequibles.

Si se compara con las otras diversiones —los espectáculos o los juegos deportivos— salta a la vista la superior calidad que posee la afición a la caza. Frente a ella todas esas otras distracciones parecen meros inventos arbitrarios que lo mismo podían existir que no existir, mientras la afición a la caza se encuentra preformada en la condición misma del hombre y brota en zonas mucho más profundas de su ser. De aquí que en su ejercicio participe el hombre entero, arrancándole por completo de su existencia habitual. Por lo mismo es la distracción más radical porque en ella descansa todo el hombre de la vida trabajosa en que suele estar. Recuerden ustedes el temple de ánimo con que salen de caza y sobre todo la sensación vital en que se hallan cuando, llegados al campo, inician la faena venatoria. Lo que sienten —¿no es cierto?— es una impresión como de haberse evadido no se sabe de qué cárcel o prisión. Parece como si el sentirse vivir cazando fuese toda una vida completamente opuesta por sus caracteres a la vida cotidiana. Esta se halla constituida por innumerables obligaciones, mayores o menores —y obligación significa sentirse ligado, atado, preso—; son las obligaciones que nos impone el trato con los demás. Trato que suele consistir en tratar con ellos asuntos cuya solución nos mantiene llenos de preocupaciones, las cuales, a su vez, sentimos como pesadumbres. La vida normal es, en efecto,

pesadumbre, nos pesa porque tenemos que llevarla y sostenerla a pulso, a fuerza de voluntad. Pues bien, recordarán que al salir de caza ese sentimiento de evasión, de liberación, es a la vez un desaparecer la pesadumbre, un perder peso nuestra existencia y como si, en vez de sostenerla nosotros a pulso, fuese ella quien nos lleva en volandas. Nos sentimos ingrávidos, ligeros. A la pesadumbre sucede la alegría, y alegría —de *alacer*, en latín— significa originariamente el andar rápido, la ligereza, y ligero —de *levarius*— quiere decir *sin peso*. En la alegría nuestra vida adquiere una emoción aerostática y parece que se levanta, flota leve en todo elemento. Y es esto tan verdad en la caza que los esfuerzos a veces terribles, casi desesperantes que ella trae consigo, no tienen nunca ese carácter de pesadumbre que las más simples actividades obligatorias suelen poseer.

Todo esto es especialmente verdad en la que, a mi juicio, constituye la forma no más elevada y gloriosa pero sí más íntima y clave superior de la caza: la caza solitaria con can y escopeta. En ella el hombre descansa de los hombres, en convivir con los cuales consiste su habitual vivir. Decía Nietzsche que si nos sentimos tan *a vontade* en medio de la naturaleza es porque esta no tiene opinión sobre nosotros. Y, en efecto, uno de los ingredientes deliciosos de la caza solitaria es que ella interrumpe la constante presión que sobre nosotros ejercen las opiniones y los prejuicios acerca de nuestra persona.

Pero esta soledad de los hombres y esta evitación de sus opiniones sobre nosotros no significan que el cazador solitario se sienta completamente solo. Precisamente aquí está el nervio de la caza, su esencial raíz. Si el paisaje dentro del cual se halla el cazador solitario se compusiese solo de minerales y plantas, su soledad sería absoluta, porque la soledad no es sino lo contrario de la compañía y para que haya compañía es menester que en nuestros actos contemos con otro ser capaz de respondernos, es decir, capaz de contar él también con nosotros. En el trato con la piedra y el vegetal estos existen para nosotros, pero nosotros no existimos para ellos; por eso, con el mineral y la planta no se convive. Mas cuando el cazador se halla por la espesura del monte sabe que si está libre de los otros hombres no está, sin embargo, solo; antes bien; se siente en relación con innumerables seres que se ocupan de él, que siguen su comportamiento en vista de él: son los animales silvestres, cuya existencia entera es un perpetuo alerta ante el cazador, presente o posible. Sabe que cada gesto suyo, que el menor barullo por él producido al moverse o andar, que el olor mismo de su corporeidad humana van a influir en la conducta de todos esos seres. He aquí una pecu-

liarísima forma de compañía en que nuestro compañero que ahora es el animal bravío o silvestre no se permite opinar sobre nuestra individual persona y, no obstante, opina sobre nuestra condición genérica de cazador y se conduce en vista de ella. Esta intimidad, este trato vivacísimo con el animal, esta compañía múltiple, arisca, dramática con los bichos del campo es la delicia básica de la caza. Porque no se trata solo de la pieza que hemos visto, que perseguimos y que diestramente se esquiva de nosotros, sino de todos los demás que no vemos pero que presentimos que nos han descubierto, que nos espían desde el fondo de sus escondrijos. El sobresalto siempre renovado que experimenta el cazador ante el revuelo bronco, súbito, imprevisto de una perdiz tras un matorral es testimonio de lo que digo, porque ese sobresalto se origina en que somos nosotros quienes hemos sido descubiertos por el animal que no habíamos sido capaces de descubrir. Ese sobresalto incluye para el cazador cierta sana humillación que es un aliciente más en el ejercicio de la caza.

Una vez situado el cazador en el campo, toda la vida animal que hay en una extensión amplísima se polariza en torno a él. El cazador no ve de esto sino algunos síntomas —las piezas que saltan a su vista, que se desplazan, que rumorean—, pero presiente todo lo demás y y avanza sumergido en este ambiente dinámico de vidas orientadas hacia él. Yo he tenido, sin embargo, ocasión de contemplar esa vida invisible en torno del que caza, esa realidad oculta del campo viviente en su derredor. Fue en la pampa y en la estancia —nombre que allí dan a las enormes propiedades rústicas— del prócer argentino Rodríguez Larreta, que es, a la vez, muy destacado escritor. Es tierra tan plana que Darwin, al visitarla hace más de un siglo, escribía: «Camino y dirección son sinónimos en este país llano.» Es decir, que un vehículo puede avanzar por donde quiera. Esto nos permitió una noche rodar con un automóvil fuera de todo camino. Llevábamos un faro móvil que podíamos dirigir a voluntad. Y entonces vimos que avanzábamos entre centenares de esmeraldas, de rubíes, de topacios que brillaban misteriosos, como estrellas terrestres, todo en derredor. Eran los ojos de innumerables animales —raposas a docenas, guanacos, avestruces americanas o ñandúes, liebres, bizcochas, que son los conejos pamperos, etc., todos ellos sorprendidos en el abandono de su vida normal y propia, pero todos atentos a nuestro paso, huyéndonos y evitándonos, ocultándose en el yerbaje o paralizados por el espanto. El carácter nocturno de la inmensa escena hacía del espectáculo algo así como una radiografía de lo que, a plena luz y por lo mismo invisible, suele rodear al cazador en su marcha venatoria.

Al hablar de que si yo hubiera sido cazador hubiese preferido la caza solitaria doy a entender que son igualmente posibles otras preferencias—más aún, que si realizásemos aquí una encuesta entre los cazadores presentes averiguaríamos con máxima probabilidad que no hay dos cuya afición a la caza tenga el mismo perfil. Esto revela la gran riqueza de elementos que contiene la caza.

Pero hay que decir de la caza algo más decisivo y que debiera ser más conocido, a saber: cómo la caza es el origen de la civilización. Reduciendo el asunto a sus últimos y más sabrosos términos, el hecho es este:

La forma más primitiva de la convivencia humana —en que la vida casi no es aún humana— fue lo que un poco desacertadamente se ha llamado la horda. Las hordas eran grupos de hasta treinta o cuarenta seres humanos, unidos por consanguinidad, que vivían separadas y sin tener que ver las unas con las otras. No existía en ellas organización ninguna, no se conocía la idea de familia ni la autoridad. Se ignoraba la función de la paternidad y los hijos nacían de las madres como engendrados por mágicos poderes.

Pero he aquí que los muchachos de varias hordas próximas y antes hostiles, impulsados por ese anhelo de sociabilidad coetánea que lleva a los jóvenes a vivir en grupo, en equipo, deciden juntarse, vivir en común. Claro es que no para permanecer inactivos: el joven es sociable, pero es también, por condición innata, hazañoso, necesita acometer empresas. El grupo de la horda no existía en vista de finalidad ninguna consciente: era una manada, de origen zoológico y de sentido infrahumano o prehumano. Pero este grupo de los jóvenes no se funda en la consanguinidad: es una sociedad artificial, deliberada, que solo puede existir en vista de algún fin. Este fin es, por lo pronto, la caza. Se emprenden arriesgadas cacerías. Esto impone un mínimum de plan, de organización, de autoridad. Por vez primera, pues, y con motivo de la caza aparecen germinalmente grandes cosas en la humanidad (1).

Indefectiblemente, entre los jóvenes asociados surge un temperamento o más imaginativo o más audaz o más diestro, que propone la gran osadía. ¿Cuál? Sienten todos, sin que sepan por qué, un extraño y misterioso desvío por las mujeres parientes o consanguíneas con

(1) Lo que digo no es imaginario. Todavía hoy entre los esquimales, que son pueblos de los más primitivos y exclusivamente cazadores, no existe más autoridad que una momentánea; la de un hombre que llaman *issulkek*, lo cual significa «el que piensa». Pero lo que piensa este pensador es solo el plan y la organización de la cacería.

quienes viven en la horda, por tanto, desvío hacia las mujeres conocidas, y un apetito de imaginación hacia las mujeres otras, las desconocidas, las no vistas o solo entrevistas.

La afición a la caza toma una dirección imprevista—deciden cazar las mujeres jóvenes de hordas distantes. La caza, sin dejar de ser caza, se convierte en forma germinal del amor. Y, por lo pronto, nace la institución matrimonial en su forma primigenia: el rapto, que va a quedar como símbolo perenne del amor; porque amor, si lo es de verdad, es para la mujer sentirse arrebatada, raptada.

Nótese, de paso, cómo la primera forma del sentimiento erótico fue ya la más romántica, no obstante la rudeza, el salvajismo de aquellos hombres que antes la sintieron. Esta ilusión por la mujer distante, por la *princesse lontaine*, es el amor a distancia, que fue el de los trovadores y de los «cantares de amigo» portugueses, el amor de Dante a Beatrice y el que rebrota en el siglo XIX a barlovento del romanticismo. El amor, ni que decir tiene, reclama la proximidad del ser amado, una proximidad superlativa que siempre parece escasa. Cuando el ser amado se aleja nuestro sentimiento se estira como un elástico se distiende, y esta distensión es dolor, es la pena de amor; mas por lo mismo, en ese dolor y cuanto mayor sea, más y mejor se siente a sí mismo el amor, más se embriaga con su propia pena este amor a distancia, hecho de lágrimas, nostalgia y *saudade*.

Vean, pues, cómo la afición juvenil a la caza combinada con la imaginación amorosa dispara todo el proceso de lo que se ha llamado civilización.

...¿No es cierto que es la más linda figura esta Diosa encantadora, esta divina mujercita núbil, de pie ágil, de calcaño elástico, de seno breve, que avanza rápida, seguida de sus canes y se pierde misteriosa en el fondo del bosque? Tan linda, tan encantadora es esta mujer que la dejo vagando por la mente de ustedes y aprovecho la inmejorable ocasión para esconderme tras ella, desaparecer y callarme.

Gracias, señores.

[BORRADOR DEL EPÍLOGO PARA DOMINGO ORTEGA] (1)

Constituyen [toro y torero] lo que los matemáticos llaman un «grupo de transformación», y lo así llamado es tema de una de las disciplinas más abstrusas y fundamentales de la ciencia matemática. Y como es sabido que la geometría reclama en sus cultivadores una peculiarísima dote nativa para la intuición de las relaciones espaciales, ello acontece también con la geometría del toreo. Solo que esta es una geometría actuada, aun en el caso insólito de esta conferencia que busca la formulación teórica de lo que antes se ejecutó. En la terminología taurina, en vez de espacios y sistemas de puntos, se habla de «terrenos», y esta intuición de los terrenos —el del toro y el del torero— es el don congénito y básico que el gran torero trae al mundo. Merced a él sabe estar siempre en su sitio, porque ha anticipado infaliblemente el sitio que va a ocupar el animal. Todo lo demás, aun siendo importante, es secundario: valor, gracia, agilidad de músculo. El esfuerzo y un continuado ejercicio permiten que quien carece de ese don llegue a aprender algunos rudimentos de la ciencia de los terrenos y consiga realizar, sin ser atropellado, algunas suertes gruesas como los capotazos de los peones. Pero el toreo auténtico y pleno presupone ineludiblemente aquella extraña inspiración cinemática que es, a mi juicio, el más sustantivo talento del gran torero. Por eso la excelencia de este aparece inmediatamente desde sus primeras actuaciones. Tampoco el torero se hace, sino que nace.

Pero si no decimos más, esa intuición de los terrenos queda ante nosotros como un puro enigma y, ciertamente, todos los talentos

(1) [Texto de un borrador del escrito «Enviando a Domingo Ortega el retrato del primer toro», aparecido entre los papeles inéditos del autor, que continúa al primer párrafo de aquel. Véase dicho «Epílogo» en *Obras completas*, vol. VII.]

tienen un fondo intransparente. Sin embargo, creo que puede esclarecerse un poco el asunto si nos preguntamos cuál es el componente primario de aquel don. La respuesta sonará al pronto con son de gran perogrullada, pero no lo es tan resueltamente. Ese componente primario de la intuición tauromáquica no es geométrico, sino llamémosle psicológico: es la comprensión del toro. No me refiero con ello al conocimiento de las varias propensiones que los toros manifiestan en su comportamiento. Este conocimiento no es nativo. Se adquiere en larga experiencia, en suma, se hace. Lo que llamo «comprensión del toro», lo que en ella se comprende cuando se comprende, es su condición genérica de toro. Ahora bien, el toro es el animal que embiste. Comprenderlo es comprender su embestir. Esto es lo que sonará a desesperante perogrullada, porque se da por supuesto que todo el mundo «comprende» la embestida del cornúpeta. Mas el aficionado que en un tentadero se ha puesto alguna vez delante de un becerro añojo saliendo casi indefectiblemente atropellado, si reflexiona un poco sobre su fiasco caerá en la cuenta de que la cosa no es tan perogrullesca. Porque sabe muy bien que no fue el miedo la causa de su torpeza. Un añojo no es máquina suficiente para engendrar temblores. La frustración fue debida a que no «comprendió» la acometida de la res. La vio como el avance de un animal en furia y creyó que la furia del toro es, como la del hombre, ciega. Por eso no supo qué hacer y, en efecto, si el embestir fiel del toro fuera ciego, no habría nada que hacer, como no sea intentar la huida. Pero la furia en el hombre es un estado anormal que le deshumaniza y con frecuencia suspende su facultad de percatarse. Mas en el toro la furia no es un estado anormal, sino su condición más constitutiva en que llega al grado máximo de sus potencias vitales, entre ellas la visión. El toro es el profesional de la furia y su embestida, lejos de ser ciega, se dirige clarividente al objeto que la provoca, con una acuidad tal que reacciona a los menores movimientos y desplazamientos de este. Su furia es, pues, una furia dirigida, como la economía actual en no pocos países. Y porque es en el toro dirigida se hace dirigible por parte del torero.

Esto es tan sencillo de decir como de entender y se ha dicho incontables veces y se ha entendido otras tantas. Pero con ello no se ha hecho sino entender unas palabras y absorber una definición, cosas ambas que nada sirven prácticamente delante de un res brava. Lo que hace falta es comprender la embestida en todo momento conforme va efectuándose, y esto implica una compenetración genial, espontánea y valdría decir que instintiva entre el hombre y el animal.

Eso es lo que llamo comprensión del toro y no me parece un error considerarla como el don primigenio que el torero de gran fondo encuentra dentro de sí, sin saber cómo, apenas comienza a capear. Como todo lo que es elemental, suele ser dejado a la espalda cuando se intenta esclarecer el misterio de la tauromaquia, pero es evidente que solo ese don hace posible, de un lado, la intuición de los terrenos, y de otro, el valor del torero. Aquella, porque solo entonces tienen para el hombre los movimientos furiosos del toro una dirección precisa y una ley que permiten anticipar su desarrollo y acomodar a este el propio movimiento o la propia quietud. El valor en el gran torero no tiene nada que ver con la insconsciencia de cualquier mozo insensato, sino que en todo instante se halla bien fundado, como diría Leibniz, a saber, fundado en la lúcida percepción de lo que el toro esté queriendo hacer. Como la furia del astado es clarividente, lo es también el valor del diestro ejemplar. Ni pueden ser las cosas de otra manera para que se produzca esa sorprendente unidad entre los dos antagonistas que toda suerte normalmente lograda manifiesta. Ante la furia del bravío animal el aficionado o el mal torero se limitan, cuando más, a articular un ensayo de fuga. El torero egregio, en cambio, se apoya en esa furia como en un muelle y es ella quien sostiene su actuación. La crítica a que Domingo Ortega somete en estas páginas otros modos de torear lleva implícita la censura de que estos eluden y soslayan la furia del toro, mientras que el definido por él solicita esa furia obligándola a iniciarse y la deja ser en toda su plenitud. Dígaseme si la doctrina por él expuesta no puede resumirse así: torear bien es hacer que no se desperdicie nada en la embestida del animal, sino que el torero la absorba y gobierne íntegra.

Quien lea esta conferencia encontrará disculpable que yo me haya dejado ir por esta vertiente de la geometría, porque la sentimos latir bajo sus palabras. Es, en efecto, extraño que no se haya compuesto nunca una geometría o cinemática taurina, cuando todo el que ha querido explicar una suerte ha tenido que echar mano del lápiz y dibujar líneas en que se simbolizan movimientos. El primer axioma de la geometría taurina aparece formulado en una de las últimas composiciones poéticas de Zorrilla (1), que era nada amigo de las corridas de toros, pero tenía grandes aciertos de visión:

El diestro es la vertical;
el toro, la horizontal.

(1) [De la composición «Fragmentos de *Mi última brega*». *Obras completas*. Librería Santarén, Valladolid, 1943. Tomo II, pág. 648.]

Los versos son misérrimos, pero la fórmula es certera. De ese axioma se deriva con la habitual evidencia matemática este puro teorema: en la medida en que la horizontal sea más corta, por serlo absolutamente o porque una mayor velocidad la contraiga, la horizontal se va asemejando a la vertical y el toreo será más difícil. Esta expresión esquemática es mucho menos arbitraria y artificiosa de lo que su semblante denuncia. Podría demostrarse por muchos caminos, pero elijo uno en que el tal teorema nos aparece produciendo uno de los cambios más profundos en la historia de las corridas de toros. Como el tema afecta a los estratos más recónditos de esa historia, reclamaría una larga exposición. Yo voy a enunciarlo en abreviatura.

El manejo más o menos espectacular de reses bravas ha existido inmemorialmente dentro de España, en las tres porciones del país donde existían toros de casta brava. Dejemos fuera de cuestión por qué la variedad vacuna dotada de bravura, que es una especie zoológicamente arcaica, perduró en España cuando desde muchos siglos antes había desaparecido, salvo reducidísima excepción, de todo el mundo. Esas tres regiones donde se daba el bovino furibundo eran: el país vasconavarro, la comarca que va de Salamanca a la Mancha y la baja Andalucía occidental, sobre todas las márgenes del Guadalquivir en el último trozo de su curso. En cada una de estas regiones se había producido un tipo de toro distinto: el toro navarro, el toro castellano y el toro andaluz. Quede a un lado el castellano, porque interesa menos para la consideración en que entramos. El toro navarro se diferenciaba en extremo del andaluz. Era muy pequeño, de cuerpo corto, pero nerviosísimo. Era el toro «revoltoso» por excelencia; es decir, que se revolvía con superlativa velocidad en pocos palmos de terreno. Tenemos, pues, el caso de la horizontal mínima, que se comporta con cierta semejanza a la vertical. El toro andaluz, en cambio, era de mucha mayor corpulencia, de espina larga; su acometida era honda, de modo que tardaba mucho más que el navarro en revolverse. Dos tipos de toro tan distintos reclamaban dos maneras de torear también muy diversas.

En su conferencia Domingo Ortega se constriñe deliberadamente a describir, con los giros más claros posibles, el esquema del movimiento que hay que hacer para torear con capa o muleta, esto es, para señorear los movimientos del toro. Pero del modo más expreso hace constar que el toreo no consiste solo en eso, sino que el esquema de movimientos *necesarios* tiene que ser modulado con el estilo de moverse que el torero posea. No se confunda, pues, que a él le interese por buenas razones aislar aquel esquema con suponer que

la modulación expresiva que el torero, quiera o no, le añade como revistiéndolo, es cosa secundaria. Sin duda, torear es dominar al animal, pero es también, y a la vez, una danza, la danza ante la muerte, se entiende, ante la propia.

El extranjero que asiste a una corrida no puede advertir que los movimientos del torero, además de estar regidos por la necesidad de defenderse y obtener lo que se propone de la res, se ajustan a ciertas normas rigorosas de coreografía. Siendo las corridas de toros de origen popular, los andares, posturas, gestos del torero son la proyección espectacular del repertorio de movimientos que los hombres de su comarca ejecutan en su vida cotidiana. Ahora bien, había en el pueblo español dos repertorios de movimientos que aun en su ejercicio cotidiano tienen ya una primaria estilización: eran los modos de moverse y gesticular propios al hombre vasco y al hombre andaluz. En la moción y ademán del vasco se advierte como principio el ángulo, el zigzag y predominan los movimientos rápidos. Pueden todavía observarse en cualquier momento, pero más claramente en los bailes de aquella tierra, el *aurresku*, por ejemplo, a donde han pasado de la calle y de la sidrería. En los movimientos del hombre andaluz nada es anguloso sino, por el contrario, es su principio la línea curva, el desarrollo redondo o elíptico, que con frecuencia se complace en relativa morosidad voluptuosa.

La diferencia entre ambos estilos de moción encajaba admirablemente en la diferente condición de los toros criados en ambas regiones. Se comprende que la suerte más característica de los vasco-navarros fuese el quiebro, que es el manejo más veloz para engañar al animal. Lo propio acontece con el lance «a la navarra», ejecutado como sus inventores lo hacían, es decir, que el hombre, al terminar el lance dando salida al toro, retira la capa y gira velocísimamente sobre sus talones, de modo que el nervioso torillo al revolverse con su celeridad habitual se encuentre ya en suerte al diestro. Ante un enemigo que por su breve cuerpo y su ligereza de revolución es casi una vertical, la otra vertical no tiene más remedio que practicar ante él una serie de apariciones y desapariciones. Esto permite solo un toreo de telégrafo Morse, muy elemental y sin complicada sintaxis. El toro andaluz, en cambio, al ser una larga horizontal por su corpulencia y su trayectoria, da lugar a mayor reposo, hace posible suertes de más combinada arquitectura sobre consentir todas las del otro.

Me parece por completo improbable que se encuentren nunca datos reveladores de que alguna de esas tres regiones indicadas haya

precedido cronológicamente a las otras en lo que he llamado con deliberada vaguedad «manejo más o menos espectacular de reses bravas». Pero esto no quiere decir que acontezca lo mismo con lo que entendemos estrictamente por «corridas de toros», es decir, el espectáculo que empieza a modelarse hacia 1726 y que es muy distinto tanto de aquel informe manejo como de las fiestas reales en que los nobles alanceaban y rejoneaban. Pues bien, aunque los datos hasta ahora encontrados sobre los dos primeros decenios de nuestra fiesta taurina, tomada en aquel estricto sentido, son sobremanera escasos, hay algunos que nos empujan vehementemente a la sospecha de que la región vasconavarra poseyó cierta precedencia temporal en la formación e historia de esta fiesta, según hoy la entendemos. Cuando hace bastantes años enuncié esto en una conversación privada causó la mayor sorpresa. El hecho de que desde el último tercio del siglo XVIII hayan sido diestros andaluces quienes llenaban las plazas había forjado en la conciencia pública la inconcusa convicción de que las corridas de toros son una creación andaluza.

Y, sin embargo, tenemos los datos siguientes:

El nombre más antiguo del torero que se conoce —torero en el sentido preciso de que se presentaba con una cuadrilla orgánica y disciplinada, lo que parece traer consigo que el espectáculo por él ofrecido tenía ya un cuadro fijo— no ostenta fonética andaluza, sino que es, ¡nada menos!, Zaracondegui. [...].

[NOTAS PARA UN BRINDIS] (1)

Según acaban de oír ustedes, un mero incidente sobrevenido hace unos meses en la vida intelectual española ha motivado que nos encontremos esta noche reunidos aquí y en este momento, cada cual delante de su copa, dispuestos a la libación ritual. La copa del brindis no se bebe, como las demás, para propia satisfacción: es una potación dedicada al hombre o entidad a quien se festeja. Pero esta dedicación no consiste en hacer que beba el líquido aquel a quien se dedica—que a veces, repito, no es un hombre, sino un grupo social o una idea. Los antiguos derramaban esa copa del brindis sobre la tierra o sobre el fuego de un altar y esto era estrictamente la libación. Entre nosotros el dedicante la absorbe, pero con la conciencia de que al hacerlo no hace sino representar fortuitamente a no se sabe qué bebedor trascendente de quien depende la vida de todos los reunidos—llámesele providencia, destino o azar. Se trata de uno de los más vetustos actos religiosos que, al través de toda la chabacanería contemporánea, conserva aún una chispa de magia ritual, como se demuestra en que hace un instante, cuando me levanté con la copa en la mano, sintieron todos ustedes —y no ciertamente por tratarse de mí— un ligero estremecimiento en la médula. Por muy empeñados que estemos en ser chabacanos no lo conseguimos del todo y, queramos o no, los dioses asoman en nuestra cotidianeidad su patética fisonomía.

Una ligera rectificación necesito hacer, sin embargo, a lo dicho. No considero este yantar como un banquete dedicado a mí. Si así fuese no lo habría aceptado. Sin más que una excepción, yo no he

(1) [Notas para un brindis en un homenaje que se proyectó tributar al autor.]

aceptado nunca banquetes. No los he aceptado porque me falla la fe en los banquetes y creo que solo se debe hacer aquello en que se tiene fe.

Pero era imprescindible referir el motivo por el cual estamos aquí reunidos. Todos los presentes nos hallábamos en autos, pero esta reunión no se compone solo de los presentes, sino que a ella asisten, merced a la ubicuidad que la radiodifusión proporciona, muchos otros españoles, de toda calaña, de toda condición, y tal vez muchos extranjeros desde remotos países, curiosos de lo que está aquí y ahora aconteciendo, de la extraña, insólita combinación que representa reunirse a comer unos toreros en torno a un filósofo. Aunque el hecho en sí no tiene pretensiones ningunas y es de microscópica importancia, conviene desde luego hacer notar, para que sirva de ejemplo, cómo precisamente eso que tiene de extraña combinación es, si no garantía, al menos síntoma vehemente de que está aconteciendo algo históricamente auténtico. Lo que no es nada extraño, lo que es cosa demasiado prevista y de antemano sabida o esperada tiene máximas probabilidades de ser cosa humanamente falsa, convencional, arbitrariamente fingida e inauténtica. En cambio, esta comida en que comulgan tauromaquia y filosofía es una cosa que nadie había premeditado, que hace un par de meses ninguno de nosotros tenía a la vista, sino que de hilo en ovillo ha resultado así. Todo lo que es históricamente real y genuino acontece... porque ha resultado así. Pero esto quiere decir que toda humana realidad es un resultado que no surge de la nada por arbitrio de una voluntad caprichosa, sino algo a que de incidente en incidente el hombre llega, sin la petulancia de presumir que él lo ha creado; antes bien, encontrándose dentro de ello sin saber cómo ni por qué, por tanto, en estado de inocencia. Yo no veo muy claro eso de que el hombre fue arrojado del paraíso —donde no había historia, pues no pasaban cosas imprevisibles— y condenado a arrastrarse por las vicisitudes y los rumbos amargos que constituyen la historia, porque había perdido la inocencia. La historia universal, es decir, la historia de la autenticidad humana produce la impresión, más bien, de una serie inacabable de inocencias, grandes unas, otras minúsculas. Para quedar bien con la Iglesia, y que no nos ponga reparos, admitamos que a la inocencia paradisíaca sucedió otra forma de inocencia con tragicómico cariz, la del inocente que cree que no es inocente, antes bien, pretende ser él la causa de que le pase lo que le pasa, lo cual me parece el colmo de la inocencia. Es la petulancia, es la soberbia del hombre que le hace presumir ser dueño de sus destinos. Por ello ese

colmo de inocencia, según el cristianismo, es principio y fuente del pecado. *Caput omnium pecatorum superbia est*, dice San Agustín en uno y otro sitio. Como ven ustedes, llevo dentro de mí una capacidad de sermón nunca gastada que fácilmente chorrea. Pero esta vez me ha servido para armar un burladero que me ampare ante toda posible embestida eclesiástica, porque dije y ahora repito que nos hallamos aquí en estado de inocencia, que no hemos reunido filosofía y tauromaquia por un rebuscamiento amanerado de contrastes y paradojas, sino que... por su propio pie las cosas han resultado así. Y ya que así han resultado debemos aprovechar la ocasión a fondo. ¿Para qué? Muy sencillo: para que, por primera vez, se hable de las corridas de toros seriamente. No se me enfaden los aficionados prematuramente al oír esto. Noten que su papel y misión en cuanto aficionados no es hablar de toros seriamente, sino apasionadamente. De no hacerlo así faltarían a su cometido y quedaría amputado todo un hemisferio de la fiesta taurina consistente en la resonancia inacabable de lo que acontece dentro de las plazas, en las tenaces e incesantes discusiones alrededor de las mesas en tabernas y cafés, en casinos, tertulias y periódicos. Una de las gracias mayores de las corridas de toros es que siendo el toreo ocupación silenciosa, que se ejercita taciturnamente, sin embargo, da enormemente que hablar. Sin duda, es gran caridad dar a los hombres de qué comer, pero sabe poco de cosas humanas quien no advierte todo lo que hay de generosa caridad en dar a los hombres de qué hablar. Imaginen ustedes que mágicamente extirpásemos a la vida española de los dos últimos siglos las discusiones sobre asuntos taurinos y represéntese el hueco enorme, el pavoroso agujero de vacío que en ella habríamos abierto. Se olvida demasiado que una de las cosas a que el hombre en general, y muy especialmente el hombre meridional, ha venido a este mundo, es a hablar, y no es tan fácil, como al pronto podría suponerse, que el hombre medio de cada país tenga temas de qué hablar. Una de las cosas que se han estimado siempre más es la fama. Pues bien, señores, *fama* es una palabra griega que no significa más que eso: lo famoso es lo que da mucho que hablar, ¡espléndido donativo, magnífica limosna!

Entre los aficionados ha habido algunos, muy pocos, hasta menos de los que debió haber, que se han ocupado, beneméritamente, en rebuscar datos sobre el pretérito de las corridas de toros y gracias a ellos nos es posible intentar lo que ahora vamos a intentar. Vaya, pues, nuestra más expresiva gratitud hacia la labor de esos aficionados eruditos que culmina en la obra monumental de José María de Cossío.

Pero una vez reconocido su mérito sin la menor escatimación, necesito añadir que tampoco ellos hablan en serio de los toros. Su trabajo va inspirado y dirigido por pura curiosidad de aficionado y nada más. El aficionado, como tal, se regodea en contemplar el objeto a que es aficionado, en tenerlo presente, en descubrir con minucia sus formas presentes y pasadas. Por tanto, parte siempre de aquella realidad que estimula su afición y procede, diríamos, a acariciarla morosamente con la atención. Ahora bien, hablar en serio de una cosa no es eso, es tarea mucho más grave y en cierto modo más dramática, casi truculenta. Hablar en serio de una cosa es hablar a fondo de ella y hablar a fondo es penetrarla tan radicalmente que pasamos a todo su través y nos encontramos del otro lado de ella, fuera de ella, donde aún no está, sino que en su lugar está su inexistencia, su nada genital. Inmediatamente va a ser a ustedes diáfana esta expresión al pronto opaca y enigmática.

Muchos de los presentes recuerdan cómo Unamuno, propenso en sus chistes a la reiteración, refería a menudo que un profesor de la Universidad de Coimbra, en su texto de Derecho romano, al llegar al capítulo de los impuestos decía: «Los impuestos en Roma comenzaron por no existir.» Todos reíamos grandemente con la anécdota, pero la verdad es que los reidores no teníamos razón. Quien la tenía era el humilde y turulato profesor de Coimbra. En efecto, no solo los impuestos en Roma, sino las cosas todas de este mundo han comenzado por no existir y no se logra de ellas una idea clara, no se entiende bien lo que son en su auténtico y propio ser, en suma, no se las conoce si no sabemos sorprendernos de que existan, lo cual implica representarnos su inexistencia, lo que eran cuando no eran aún, por tanto, cuando eran nada, cuando era su propia y originaria nada. Toda cosa de este mundo lleva pegada a la espalda esa su anterior inexistencia, esa su nada fecunda, genital, y pensar en una realidad, averiguar su verdadero ser implica que la retrotraigamos a ese momento en que aún no era; por tanto, que nos la quitemos de delante, que imaginariamente la suprimamos, la aniquilemos.

TORO Y TOREO

Para un español la palabra «toro» no significa un concepto tan genérico como *Bull* para un inglés o *Strer* para un alemán. Me refiero a un español que lleve en las venas la tradición nacional. Los españoles de hoy, que en su mayoría, por causas muy curiosas mas no oportunas

aquí, hace un cuarto de siglo perdieron la continuidad de la tradición, andan cerca del inglés o del alemán al usar la palabra «toro»: la envaguecen y la dilatan.

Mas para un español de cepa —repito— «toro» no significa cualquier macho bovino, sino precisa y exclusivamente el macho bovino que tiene cuatro o cinco años y del que se reclama que posea estas tres virtudes: casta, poder y pies. Si no tiene cuatro años no es toro, es novillo o becerro. Si no posee, en una u otra dosis y combinación, aquellas tres virtudes, podrá llamársele «toro», pero comprometiéndose a agregar «malo» —será un toro malo—, donde malo significa lo que, cuando había duros de plata, llevaba a decir: «¡Hombre, hoy me han dado un duro malo!», donde «malo» significaba que, por haches o por erres, no era un duro. Esto le pasa a un toro que no posea ni casta ni pies ni poder. Aparte los cuernos, ligero detalle que va ya anticipado y presumido en el vocablo «bovino», son estos los tres ingredientes *sine quibus non* de la estupenda realidad que los españoles castizos llaman «toro». Más aún, esos tres componentes constituyen, en sus varias dosis y modos, los términos que nos permiten precisar la ecuación que es cada toro.

(Respecto a los años: cuando de ellos se habla se suele entender que se refiere uno al tamaño. ¡Esto es una tontería! Un toro que tuviese las tres virtudes, aun siendo diminuto, le sobraría tamaño para hacer las fechorías imaginables. Es más —vaya como paradoja frente a la preferencia actual por pequeños supuestos toros—, hubo un momento en que fue preciso eliminar de la fiesta a los toros navarros, precisamente *porque* eran pequeños. Dejo para luego explicar el sentido de esto, porque interviene en uno de los cuatro o cinco hechos fundamentales en la historia de las corridas de toros.)

Da un poco de vergüenza haber tenido que tomar la precaución de definir rigorosamente al toro cuando hablo no solo ante españoles sino ante aficionados a toros. Pero si sois sinceros reconoceréis que no sobra. Además me era imprescindible para esto que necesito decir a *porta gaiola*.

El asunto de que voy a hablar no es el *toreo* en el sentido que casi todos los que están aquí dan a la palabra y en que se basan casi todas las discusiones actuales entre los aficionados. Si yo digo que los buenos y mejores aficionados de hace cincuenta años discutían muy poco sobre el *toreo* dirán ustedes que no lo entienden, y, sin embargo, es la pura verdad. Con la palabra «toreo» ha pasado lo contrario que con la palabra «toro». A esta se le ha ensanchado el sentido, a aquella se le ha constreñido.

Lo que más me diferencia de los de hoy es que ellos hablan de este o del otro toreo y con ello se refieren al modo de ejecutar una docena, o muy poco más, de suertes, unos cuantos lances de capa y unos pases de muleta. Como veremos, esta retracción y angostamiento de sentido falsea ya de partida toda discusión sobre si ahora se torea mejor o peor que antes. La falsea porque aísla esas pocas suertes, arrancándolas del conjunto que es una «corrida de toros»; por tanto, convirtiendo en algo separado y abstracto lo que solo tiene su auténtica realidad como *una* y solo *una* de las cosas que pasan y hay en una corrida de toros. A mí me asfixia oír hablar así del *toreo*, porque estoy acostumbrado a respirar una relidad vastísima, amplísima, enorme, que es precisamente la corrida de toros.

Hace cincuenta años no se llamaba torear a lo que hoy. Por torear se entendía —defino otra vez el significado de un vocablo— hacer y padecer todo aquello a que da ocasión cuanto acontece en una plaza desde que el toro sale del toril hasta que se lo llevan las mulillas. Y es su sentido más natural, a saber, habérselas en todas las formas con el toro en ese breve espacio en que culmina su ser—el tiempo en que permanece en la plaza. Pues si se habla de toreo de campo es para subdecir que no es propiamente toreo.

Conste, pues, lo que quiero decir: yo no acepto conversación sobre el toreo si se usa esta palabra en el restringido y anginoso sentido actual, y mi negativa no es oriunda de mi capricho, sino que se origina en mi convicción de que con aquel sentido se falsea ya *a limine* toda la cuestión. Pero ahora añado que para mi tema es también estrecho el sentido, que era normal, del vocablo «toreo». Porque al fin y al cabo es este, sí, todo lo que hacen en la plaza los toreros; pero en la plaza no hay solo toreros, porque hay además el público, pero sobre todo hay además y, antes que nada, el toro. El conjunto de todo esto es lo único que no es abstracción, sino precisa, concreta e integral realidad—lo que se llama «corrida de toros» y de esto es de lo que voy a hablar. [...]

[SOBRE EL LIBRO «LOS TOROS»] (1)

30 diciembre 1943.—Lisboa.

Sr. D. José María de Cossío.

Querido amigo:

Aunque la parezca a usted inverosímil, el tomo primero de *Los Toros*, que tan amablemente me envía, dedicado en abril y llegado a la oficina de Correos portuguesa en julio, no se me ha hecho presente hasta este preciso instante—seis de la tarde del 30 de diciembre. Así las gastamos aquí y este hecho puede servirle a cualquiera como símbolo y cifra de toda la existencia de este país. Justo es, sin embargo, añadir que algo semejante acontece hoy en todo el mundo, lo cual engendra constantemente situaciones que son irremediablemente equívocas, pues no hay modo de que las gentes reconozcan de una vez y para todos los casos que la anormalidad es radical y universal.

Pero si su libro no me ha llegado hasta ahora, claro es que hace mucho —allá por agosto— lo había leído con bastante cuidado en el ejemplar que un amigo me proporcionó. Es enorme la labor que ha metido usted tanto en este como en el tercer tomo (también lo he visto aunque, por su carácter, menos detalladamente aún). Los grabados son espléndidos y abundantes. Comprenderá la emoción con que he visto todo esto, pues sobre la que la materia me produce hay el sentirme así como el abuelo de esta gran obra.

Ni que decir tiene que está bien, muy bien, pero la unión, la solidaridad en que me siento con usted y con su trabajo me obliga a expresarle a usted ahora o en futuras ocasiones cuantos *desiderata*

(1) [Carta hallada entre los papeles inéditos del autor, pero que no fue recibida por su destinatario.]

me pasen por la cabeza. Las circunstancias no han permitido que durante su gestación estuviésemos juntos, en canje constante de juicios y proyectos. Pero entiendo que esta obra debe irse elaborando hasta su perfección en sucesivas ediciones. Lo ya logrado en esta primera es mucho y ello reclama que todos los amigos en fervorosa colaboración contribuyamos, cada cual como pueda, a proporcionarle lo que pueda considerarse que le falta. Oigo, además, que el libro, no obstante su inevitable precio, se vende como pan bendito. Al menos aquí, cuantos ejemplares llegan a las librerías se volatilizan inmediatamente. En el caso de que apareciese pronto en el horizonte la eventualidad de una reedición no deje de avisarme para enviarle en serio un minucioso y completo dictamen sobre ambos tomos, dictamen a un tiempo entusiasta, desinteresado y rigoroso. Pues hay cosas que —me parece— son incuestionables, como esta: que debe desaparecer el estudio del agrónomo (y el que este incluye del veterinario). Eludo soltar la compuerta a la presa de los adjetivos violentos. En cambio, es preciso que el señor Vera amplíe *mucho*, con morosidad y fruición, su encantador capítulo. Ignoro si en el segundo tomo piensa usted volver con detalle a la historia de las ganaderías (y a su prehistoria), pero no es posible que este tema no se apure superlativamente más. Es espléndido el capítulo de las Castas, con sus anejos de *Indice alfabético* y de *Toros célebres*. Conviene, sin embargo, añadir dos cosas: una, aparato automático para poder encontrar en cualquier punto de su historia toda ganadería *del pasado*. Otra, dividiendo este en cuartos de siglo u otros períodos no mayores, determinar listas con las ganaderías, la mayor prez a la sazón. Importa mucho acusar en todos los elementos de la fiesta *las etapas* por que ha pasado.

Excelentísima idea ha sido el diccionario de las plazas y no merece otro epíteto su realización. Hay, sin embargo, que completar las *medidas* de algunas plazas importantes que, por azar u olvido, faltan. En la introducción convendría discutir, con dictámenes de técnicos (toreros y aficionados) las ventajas y desventajas de las plazas grandes y las chicas. ¿No sería posible hacer una encuesta mediante circulares a gentes que vivan en las ciudades y villas donde estas plazas se hallan, preguntándoles cosas curiosas que recuerden en estas acontecidas? Yo suprimiría el anecdotario, no solo porque es *gravemente* insuficiente, sino porque, a mi juicio, falsea por completo la realidad del Torero, de los toreros individuales y de la fiesta en general. Encuentro una dolorosa desproporción entre el capítulo *Clases de fiestas de Toros* y el titulado *Al margen de la lidia*—o hay que

agrandar aquel o hay que achicar este. Asimismo, yo quitaría de aquí las *Suertes en desuso*, trasladándolas al tomo II, si en él va la historia de la fiesta. Allí estarán arropadas y, por lo mismo, comprensibles su existencia y su desaparición. En este tomo yo no trataría sino la tauromaquia de *nuestro tiempo*, es decir, la que *en su torso* ha permanecido invariable desde Paquiro hasta hoy. Mas como las extremidades o periferia de este torso sí han tenido variaciones, yo no dejaría, muy subrayadamente, de hacerlas constar *no considerando como figura canónica del repertorio de suertes* la que domina desde hace quince años, porque es típicamente inestable y no *formará época* —es patológicamente reducida—, sino que será pronto vista como mera *transición*. Bien claramente aparecen en el pretérito distintas esas dos clases de épocas. Aun empezando solo en 1835, tenemos: Paquiro, Chiclanero, Cúchares, *estado* del toreo a que sigue *transición* hasta el Gordito, con Lagartijo, Frascuelo y el Guerra —que fue el segundo *estado* durante el siglo XIX—, *transición* Fuentes, Bombas, Machaco, nuevo *estado* con Joselito y Belmonte. Desde entonces nueva *transición*. Los conceptos de estado y transición son independientes, aunque suelen coincidir en las etapas gloriosas o descaecidas. La fiesta de toros toma estructura tauromáquicamente distinta en cada *estado*, la cual se puede definir rigorosamente con larga lista de atributos donde se advierte que ni un solo elemento de la corrida ha dejado de sufrir, en uno u otro sentido, modificación.

La objeción que necesito poner al modo general de tomar todo el tema (en los dos volúmenes publicados), pero muy especialmente en este capítulo *euclidiano* y fundamental del «Análisis» es que el toreo está visto demasiadamente de su momento actual. Hay una dosis de preferencia por el presente que es inevitable en la óptica histórica, pero, por lo mismo, exige ser compensada con otra no empírica sino impuesta por la evolución misma del arte que se historía.

Pero con todo esto no hago sino comenzar la conversación. Lo de menos es que tenga yo o no razón en estas observaciones que le adelanto. Lo de más es que le demuestren el cariño y la temperatura apasionada con que he leído su trabajo enorme.

PIO BAROJA: ANATOMIA DE UN ALMA DISPERSA

Publicado en la reedición del tomo I de El Espectador, aparecida en la colección «El Arquero», R. de O., Madrid, 1964.

«La vida en general, y sobre todo la suya, le parecía una cosa fea, turbia, dolorosa e indominable.»

Pío BAROJA, *El árbol de la ciencia*, cap. VII.

Pío Baroja es un personaje heteróclito que camina como los simios superiores y a quien se encuentra todas las tardes, entre seis y ocho, pululando por la calle de Alcalá o carrera de San Jerónimo (1). Cada semestre, desde hace diez años, Pío Baroja lanza un libro al público. No sería exacto decir que este escritor escribe y publica sus obras, sino más bien que las lanza, las eyecta, las dispara. A nada se parece tanto un libro de Baroja como a un objeto arrojadizo y la hosquedad de su temperamento, lo agresivo de su arte aspiran a hacer de la honda un género literario. Ya veremos que, merced a esto, es Baroja un fenómeno ejemplar del alma española contemporánea.

Ahora ha arrojado un volumen más, una novela que llama *El árbol de la Ciencia*. Son con este veinte los tomos que alcanza su labor. Parece, pues, oportuno ensayar la compresión de ese enorme montón de páginas, a fin de extraer algunas gotas esenciales.

CUESTIÓN ECONÓMICA

Vamos a ver de qué nos sirve *El árbol de la Ciencia*. Hemos empleado cuatro horas en leer este libro. ¿De qué nos han servido esas cuatro horas? Porque tenemos delante una inmensidad de materiales

(1) [Entre las «Meditaciones» que Ortega anunciaba en su libro *Meditaciones del Quijote*, Madrid, 1914, figura como tercera de ellas la denominada «Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa». Entre los papeles inéditos del autor ha aparecido el texto manuscrito de esa tercera «Meditación» y hemos advertido que lo publicado bajo el título «Una primera vista sobre Baroja» (en *El Espectador*, vol. I) no es sino la parte final de ella. Publicamos aquí esas páginas inéditas.]

por absorber. Tenemos la India y Grecia, los semitas y Roma, la Edad Media y el Renacimiento, el siglo XVIII y la era democrática. Tenemos las regiones salvajes con su estática vida elemental. Tenemos la paradoja extensísima de la civilización china. Tenemos el universo actual tan ancho, tan profundo, con sus repuestos tesoros de curiosidades. Tenemos las ciencias... Tenemos ahí delante, como fuertes potros enjaezados, apercibidas las pasiones; brincando sobre cualquiera de ellas seríamos llevados rápidamente a alguna cumbre de la vida. Tenemos la poesía y la música, las blancas esculturas y cuadros innumerables cargados de energías... Tenemos las máximas individualidades: Platón, Plotino, César, Shakespeare, Cervantes, Rembrandt, en el trato con los cuales aumentaríamos nuestros poderes interiores. Tenemos, en fin, las llamadas horas muertas en que nuestro ser profundo se pone a madurar o rompiendo la superficie del espíritu se levanta en surtidores sentimentales o en ideas ascendentes.

Y hemos consumido cuatro horas en esta lectura. Veamos, veamos. ¿De qué nos ha servido *El árbol de la Ciencia?* Tenemos mucho que hacer. El español de hoy está obligado a una rígida economía, bien que economía no significa gastar poco, sino adquirir mucho. Necesitamos sobrealimentación; ¿cómo nos entretendremos en comer obleas?

UN PRECURSOR

El árbol de la Ciencia nos cuenta de un mozo —Andrés Hurtado— que entra a la vida del espíritu por uno de los postigos más angostos: la España de hace veinticinco años. Los estigmas de este ingreso acompañan a Andrés durante el corto trecho que logra vivir, y cuando llega a la cima de la juventud vienen a fructificar en un suicidio mediante aconitina cristalizada de Duquesnel.

Este muchacho neuroartrítico estudió en Madrid la carrera de Medicina, pero los catedráticos no le enseñaron nada; luego tuvo unos diálogos filosóficos con un tío suyo llamado Iturrioz; después vivió algún tiempo en un pueblo levantino asistiendo a un hermanito tuberculoso; más tarde sirvió por espacio de unos meses la función de médico en un pueblo rayano de la Mancha; por fin, reintegrado en Madrid, se une en matrimonio con una extraña y simpática mujercita que sucumbe al primer parto. Andrés Hurtado se suicida y Pío Baroja concluye el libro afirmando con solemnidad en él desusada que «había en este muchacho algo de precursor».

¿Hacia qué meta ha ido corriendo delante de nosotros este muchacho que fue un precursor? ¿La muerte? No es la muerte lugar adonde uno llega, sino a lo sumo pozo en que uno cae. Pero, en rigor, la muerte carece de realidad. La realidad de la muerte se reduce a la tristeza que experimentan los supervivientes. Y por eso, ante el cadáver no decían los antiguos «Ha muerto», sino βεβίωται, βεβίωται, «ha vivido, ha vivido».

De todos modos, la muerte no es un invento moderno, antes al contrario, nos ocupamos de ella menos que en otros tiempos. Vamos hacia la muerte con dignidad, sin saludarla, como los aristócratas del 93 ponían el cuello en la guillotina sin mirar al verdugo. Solo que en nuestro caso se trata de una manera de modestia. La preocupación por la muerte individual nos parece una forma de la megalomanía.

¿Adónde, pues, llegó corriendo primero que nosotros este mozo español que es un precursor?

Yo supongo que antes de leer estas páginas se ha leído la novela y, en general, se ha leído la obra de Baroja. La crítica literaria no puede ser nunca una suplantación de la obra poética, sino que toma de ella todo su jugo. Me parece divisar la misión de la crítica en una desintegración de los elementos de la obra con el fin de potenciarlos, de llevarlos a un máximo crecimiento de modo que al releer el libro parezcan haberse multiplicado todas sus energías interiores. Como el barniz sobre los cuadros, aspira la crítica a dotar a los objetos literarios de una atmósfera más pura, atmósfera de alta sierra, donde son los colores más vivaces y más amplias las perspectivas.

MÉRITOS DE BALBUCIR

Aun cuando aqueja a Baroja el prurito de llamar a las cosas por sus nombres, tal vez porque cree que es la extrema simplicidad de expresión el mejor instrumento para obtener la claridad, no suele resultar claro. Su obra es confusa, es confusa como un balbuceo. Es realmente un balbuceo ideológico y estético. El balbuceo es la forma literaria de los niños. No es que no sepan hablar, es que su pensamiento y su sentimentalidad son germinales, confusos, informes. Un niño que echara discursos nos parecería repulsivo; un niño que balbuce nos parece encantador. Baroja es admirable como balbuciente. ¿Por qué, por qué sentimos ese enojo inmenso al leer los libros

españoles en general? ¿Los de hace cincuenta años, los de hace un siglo, los de hace dos siglos, sobre todo esos libros del XVII que inocentemente se llaman «clásicos castellanos»? ¿Por qué al llegar a ciertas obras del siglo XVI nos parece que salimos a campo libre y como si brisas frescas nos orearan las sienes y como si de un martirio saliéramos a un prado verde y liento, que atraviesan rumoreando claras aguas musicales bajo un cielo muy azul, muy bruñido, muy firme? ¿Por qué continuando tiempo arriba y llegándonos a los primitivos españoles nos parece que hemos vuelto a topar con la vida, con hombres, con cosas, con espíritu y con materia? ¿Por qué al entrar en la arcaica rudeza de *Mío Cid* creemos entrar en la actualidad, en una actualidad—mientras la producción literaria posterior pesa sobre nosotros como un pasado remotísimo y definitivo, imposible de rehabilitar y actualizar?

El *Mío Cid* es un balbuceo heroico en toscas medidas de pasos de andar, donde llega a expresarse plenamente un alma elemental, alma de gigante mozalbete entre gótica y celtíbera, exenta de reflexión, compuesta de ímpetus discontinuos y confusos. El cantor que allá en la altura desolada y agresiva de Medinaceli cantó este cantar, como un alcotán que grita a pico desde un risco, supo llevarnos por el camino más corto al íntimo fondo de una realidad enérgica, es decir, activa, actual. Y aunque no sea esto solo arte, es esto por lo pronto el camino más corto entre nuestro corazón y el corazón tremante de las cosas; arte es, cuando menos, sinceridad.

Pero la fatal dualidad de nuestra historia que llevó a la raza por aparentes destinos ajenos por completo a su realidad sustancial, dio ocasión a que fuéramos zurciendo con retazos de otras culturas una literatura de apariencia, en que las aprendidas complejidades de forma ahogaban la espiritualidad étnica, aún simplicísima y bárbara, aún entre gótica y celtíbera, pensamiento somero, querer desconcertado, emociones embrionarias. La literatura ha derivado entre nosotros cada vez más hacia la retórica. Porque la retórica se diferencia del estilo, de la poesía verdadera en que esta exterioriza una realidad íntima, al paso que aquella carece de intimidad a expresar y exterioriza lo que es ya exterior, brinca sobre sí misma como un saltimbanco, se retuerce, se arquea solemnemente por ver si a fuerza de contorsiones consigue fingir un significado.

La manera de decir dominante en nuestros libros ha solido ser de una complicación aberrada: un párrafo era de más difícil montura que un arco de triunfo y, como este, oriundo de inspiración puramente ornamental. Como gualdrapas casi rígidas a fuerza de borda-

dos, como capas pluviales urdidas con hilillos metálicos caían las formas literarias sobre el mísero cuerpecillo de una psicología enteca y pueril. Eran como esos ropajes que los pintores barrocos pringaban de barro a fin de entesarlos y que hicieran magníficas arrugas amplias y rotundas o nerviosamente anguladas: bajo ellas ponían homúnculos de miembros sarmentosos y esqueléticos, pero ¿qué empecía? Allí estaban las haldas y los mantos fingiendo gigantescas musculaturas de terciopelo o guadamecí.

Este vicio de nuestra literatura no ha sido, sin embargo, una manifestación fortuita de nuestra historia. En todas las demás funciones étnicas hemos padecido también esta enfermedad ornamental, tan característica, que si hoy desapareciéramos quedaría como nuestro rasgo esencial. Cuando los extraños hablan de nosotros hacen siempre mención de la «grandeza» del español. Pero esa «grandeza del español» resulta que no es la grandeza del español, su magnanimidad, su esplendidez o su nobleza, sino más bien la grandeza del gesto español. ¡Y esto es muy desagradable! ¡No ser uno grande puede conllevarse, pero no ser uno grande y que lo sea el gesto de uno!... Bien está el gesto noble movido por un alma noble tras él, pero no es lícito obstinarse en vivir con unas vísceras decorativas.

Sobre el anchísimo fondo de la historia universal somos los españoles meramente un ademán. Si no creyéramos posible la corrección sería cosa de avergonzarse por pertenecer a una raza que ha tenido tan poco que decir y lo ha dicho —o más bien no lo ha dicho— con tan magnificientes gesticulaciones. Es menester torcer el cuello a la omnímoda retórica que se ha aposentado en el espíritu nacional. Es menester que si no poseemos más que pensamientos simplicísimos y afectos incomplejos, la expresión sea correspondiente. Como dice un amigo mío, lo que ha pasado aquí es que nos hemos empeñado en tocar malagueñas con orquesta. Pues bien, todo lo que sea volver a la guitarra ha de parecernos plausible.

Lo sustancial no ha cambiado en nosotros, no ha progresado. Hallámonos hoy, como ayer, con una intimidad balbuciente, entre gótica y celtíbera; ¿no hemos de alabar en Baroja la clara voluntad de balbucir? El arte es, por lo pronto, sinceridad, aun cuando no sea esto solo, y he insistido en ello porque acaso el arte de Baroja solo pueda salvarse como sinceridad y como balbuceo.

Este juicio inicial sobre el arte de Baroja nos orienta a la vez sobre el descubrimiento que eleva a Andrés Hurtado hasta la dignidad de precursor.

Parece el novelista haberse propuesto en *El árbol de la Ciencia* el tema magno sobre que ha de escribirse la novela mejor que en nuestros días y en nuestro país se escriba. Yo no sé si habrá alguien entre nosotros capaz de componerla: sospecho que no. Baroja seguramente no, según vamos a ver. Pero el tema está ahí: es el tema de *El árbol de la Ciencia.*

El tema es el siguiente: dada la atmósfera cultural de España hacia 1890, averiguar lo que ocurrirá a un temperamento delicado, sensible y con exigencias ideológicas sometido a ella.

Hacia esa época hizo crisis el espíritu nacional. Antes de esa época había habido alguna que otra personalidad quien, merced a un ímpetu de intelección, o después de estudios difíciles, o tras largos viajes más allá de las fronteras venía a la sospecha de que España, España entera, su constitución, sus hombres ilustres, sus pregonadas virtudes, sus organismos de todo linaje, su historia, en fin, padecían algún defecto esencial. Nada de aquello tenía buen cariz, todo era manco, fofo, en sí mismo insuficiente como las sombras, como los ecos, como los edificios de escayola. Por un caso de hipocresía colectiva, tan grave y tan tenaz que es acaso sin ejemplo en la historia, habíanse acostumbrado los españoles a hacerse la ilusión de que respiraban cuando abrían la boca, no habiendo aire en torno; a creer que aprendían algo cuando leían los libros de sus pensadores, o escuchaban cosas con algún sentido cuando hablaban sus oradores, o administraban cuando sus empleados partían en las naves con rumbo a las colonias o en las postas y galeras hacia las provincias. Al cabo del tiempo habíanse atrofiado las facultades primarias y perdida la noción de su realidad, llegó a creerse de buena fe que aquello era pensar, sentir y querer. En el fondo ha sido nuestro pueblo el más satisfecho de ser como era y el que menos ha padecido sentimientos de emulación y menos ha deseado ser como otro. ¡Ser como otro! Todavía hoy suenan mal estas palabras y se interpretan como una invitación al mimetismo. Hasta ahora, sin embargo, no conoce el hombre otro método de perfeccionamiento fuera de tomar la imagen del prójimo por ideal pasajero que, como un cimbel, nos solicite y

ascienda hasta el próximo estadio de perfección. Mejorarse a sí mismo, superarse a sí mismo exige imaginar previamente un «yo mismo» que sea mejor que uno mismo, que sea, por tanto, otro. El perfeccionamiento ha menester un poco de imaginación, siquiera esta mínima fantasía necesaria para imaginar algo mejor que uno mismo.

En lugar de esta imaginación creadora que es la facultad correctriz de la ruta del hombre por la historia, que es la facultad idealista, hemos gozado de la inversa potencia, la de alucinarnos, la de imaginar que somos ya lo que ni hemos sido ni somos. Esta es la imaginación *rentrée* del loco que embute, quieras que no, lo ideal en la realidad hasta que esta revienta, se hace añicos y hecha polvo la lleva el viento en torbellinos. En este sentido sí que es metáfora general de la raza el buen Alonso Quijano y todos vivimos vida simbólica en Sancho, que como una boya grosera flota y va y viene sobre el mar tormentoso de la alucinación quijotesca.

En 1890 converge toda esta tradición, la tradición del ademán alucinado. Todo lo que es vital, eficiente, capaz de hacer padecer, todos esos poderes definitivos que componen la sangre del mundo, todo lo que incluido en una palabra llamo «actualidad», andaba fugitivo de España y en su lugar había dejado una atmósfera compuesta de gestos seculares condensados.

Al comienzo de su libro, en una página que acaso sea la mejor, define así Baroja el clima en que va a desenvolverse su personaje: «En esta época era todavía Madrid una de las pocas ciudades que conservaba espíritu romántico.

»Todos los pueblos tienen, sin duda, una serie de fórmulas prácticas para la vida, consecuencia de la raza, de la historia, del ambiente físico y moral. Tales fórmulas, tal especial manera de ver constituye un pragmatismo útil, simplificador, sintetizador.

»El pragmatismo nacional cumple su misión mientras deja paso libre a la realidad; pero si se cierra este paso, entonces la normalidad de un pueblo se altera, la atmósfera se enrarece, las ideas y los hechos toman perspectivas falsas. En un ambiente de ficciones, residuo de un pragmatismo viejo y sin renovación vivía el Madrid de hace años.»

Aquí tenemos expresada con términos muy filosóficos la sustancia de España hacia 1890. Mas esta misma fórmula filosófica que Baroja aprehende en esta página nos hace sospechar de él como novelista.

Se trata de una definición psicológica del medio español y aunque está bien, para psicología nos sabe a poco. Preferiríamos en lugar de que se nos definiera el medio, que se nos pusiera este mismo delante, que se nos trajera saltando por lo conceptual más cerca de la sensi-

bilidad. Declaro francamente que el resto del libro no me manifiesta con claridad la influencia de ese pragmatismo viejo sobre los hombres y sus destinos. Ya veremos que Baroja no ha conseguido en ninguno de sus libros la aspiración esencial del arte novelesco: suscitar en torno a unas figuras el medio de que espiritualmente viven, en que se personalizan. Si esto es así no tendré otra salida que aceptar como consecuencia lamentable la exclusión de Baroja de entre los novelistas.

Es el caso, en efecto, que Baroja me parece más bien un temperamento de metafísico que de novelista. Claro está, un metafísico un poco holgazán, un metafísico —¿cómo podría decirse?—, un metafísico sin metafísica.

¿En qué quedamos?—preguntará el lector. Perdón, lector, perdón; tratándose de Pío Baroja no podemos quedar en nada. Es un organismo tan peculiar, tan interesante que consiste en la desorganización misma. Baroja es esto y es lo otro, pero no es ni aquello ni esto. Su esencia es su dispersión, su carencia de unidad interna. Este hombre, tan egregiamente dotado, es, en rigor, un montón de cosas espirituales.

El contenido de alguno de sus libros hace pensar en los [restos] que a la frígida luz de madrugada investigan con un palo por tentáculo los traperos. Esos libros son la sinceridad misma.

PRAGMATISMO QUE NO LO ES Y RAZONES QUE NO LO SON

Hacia 1890, he dicho, hace crisis el alma nacional. Quiero decir que hacia esa fecha comienza a prepararse una generación de españoles que espontáneamente, sin las razones excepcionales que arriba indicaba, por impulso original e innato, no como una averiguación hecha *a posteriori*, duda de la realidad de España. En algunos hombres de esa generación el estado de duda desaparece muy pronto y se convierte en la negación del «pragmatismo nacional».

La fórmula de Baroja —pragmatismo nacional— no me es del todo simpática. Baroja se refiere al conjunto de opiniones de un pueblo sobre sí mismo y sobre las cosas de este y el otro mundo que constituye el aire ideológico circulante entre sus individuos. ¿Por qué llamar a eso pragmatismo? Esta palabra a la moda significa la aceptación como verdad de una idea en vista de su eficacia para el aumento o sostén de la vida. Ahora bien, un pragmatismo viejo querría decir un surtido de ideas ineficaces, por tanto, un pragmatismo

que no lo es. Por otra parte, da a entender como si esas ideas procedieran de fuentes extrañas al pueblo mismo y este se limitara a ejercitar una deliberación utilitaria, un sopesar las ventajas o peligros para, en consecuencia, aquiescer a ellas o rechazarlas. En suma, la ideología difusa de un pueblo resulta cosa extrínseca a él y, sin embargo, Baroja declara que es aquella «consecuencia de la raza, de la historia, del ambiente físico y moral». Pero ¿qué es un pueblo sino las consecuencias sucesivas de una raza, una historia y un ambiente físico y moral? La ideología difusa de un pueblo es el pueblo mismo. Lo que Baroja llama pragmatismo nacional es el espíritu popular en uno cualquiera de sus instantes.

No es difícil señalar la razón por la cual Baroja, a despecho de sus mismas frases, que identifican al pueblo con su ideario, se obstina en mantener separadas ambas cosas. No ignora el lector que el novelista vasco adolece de la manía antropológica; para él un pueblo es, ante todo, una raza, y una raza es, ante todo, una anatomía. A lo mejor en medio de un drama sentimental sorprendemos a Baroja entretenido en hacer escogidos juegos malabares con el *homo alpinus* y el *homo mediterraneus* o tirando carambolas con el semita, el ario y el turanio. En esta novela, por ejemplo, hallamos lo siguiente:

«¡Cómo se ve el sentido práctico de esa granujería semítica!—dijo Iturrioz. ¡Cómo olfatearon esos buenos judíos, con sus narices corvas, que el estado de conciencia podría comprometer la vida!

»—Claro, eran optimistas (¡!); griegos y semitas tenían el instinto fuerte de vivir, inventaban dioses para ellos, un paraíso exclusivamente suyo. Yo creo que en el fondo no comprendían nada de la naturaleza.

»—No les convenía.

»—Seguramente no les convenía. En cambio, los turanios y los arios del Norte intentaron ver la naturaleza tal como es» (1).

Estos escapes etnográficos de Baroja son siempre motivo para algún regocijo. Yo, a decir verdad, sé muy poco de achaques antropológicos, pero, en fin, puedo correrme hasta afirmar que entendida así esta ciencia no es cosa para tomada en serio. Porque resulta que ahora ya no se habla de los turanios, resulta que no ha habido tales honrados turanios, y en cuanto a los arios del Norte presumo que Baroja se refiere más bien a los arios del Sur. Solo que para Baroja

(1) Cuarta parte, cap. III.

los que monopolizan el Sur son los semitas. Por arios del Norte me parece entender Baroja los indoarios, pues dentro de la oriundez aria suelen llamarse del Norte los que en lugar de bajar al Pendchab y de ahí al Ganges, donde hablaron *sanskrit*, tomaron por el Cáucaso, cubrieron la Anatolia y, asentándose en la Hélade, decidieron hablar griego. No estoy muy cierto, pero algo así debe de ser. Pero se ha visto que Baroja anda mal con los griegos y en una de sus inconsciencias tan características como heroicas ha afirmado que «no comprendían nada de la naturaleza».

Una afirmación como esta última —hablemos claro— carece tan por completo de sentido común que bastaría para que rompiéramos todo género de relaciones con este vasco troglodita. Pero conviene tomar a las gentes como son si queremos aumentarnos con lo que buenamente nos ofrezcan. Baroja es así, quiero decir, es un poco troglodita y de serlo le vienen las virtudes como los vicios. ¡Viva Baroja y viva como troglodita!

Ello es que la profunda inclinación o prurito materialista de este escritor le arrastra en busca de una sustancia material palpable y visible de donde emanan las variaciones históricas. Cuando llega a toparse con las formas de los cráneos u otros datos anatómicos hace alto y se frota las manos satisfecho. «Tenemos la religión semítica, tenemos sangre semítica—dice en *El árbol de la Ciencia*. De ese fermento malsano, complicado con nuestra pobreza, nuestra ignorancia y nuestra vanidad, vienen todos los males» (1).

¿De dónde habrá sacado este hombre que tenemos sangre semita? Pero, aunque la tuviéramos, ¿qué género posible de mixtura puede resultar complicando una sangre con una ignorancia y una vanidad? Todo esto es la imprecisión radical de un pensamiento balbuciente.

Mas lo que a nosotros interesa es meramente la concepción de los pueblos, según Baroja, como realidades anatómicas, físicas, bestiales que cruzan la historia a la carrera, mientras las ideas son saetas que un saetero ideal les va clavando en los flancos. Lejos de ser estas la exudación más íntima de las almas étnicas, serían elementos inorgánicos e instrumentales de que se dejan penetrar.

Yo ando tan remoto de pensar como Baroja, que pienso todo lo contrario. Y no porque rehuya una concepción determinista de la historia. Al revés, el determinismo materialista de la historia basado en la noción anatómica de las razas me parece demasiado relapso. Si a tal grado de color y a tal milímetro de desviación craneana o tal

---

(1) Sexta parte, cap. VII.

grado de coloración cutánea o tal forma de nacer rizados los cabellos se pudiera atribuir unívocamente tal idea, tal predilección estética concreta, tal expresión religiosa, tal instituto jurídico de modo que solo a ella cupiera atribuir estos, me parecería esta filosofía aceptable. Pero ocurre que semejante atribución exacta no es posible, que a cada configuración anatómica pueden referirse como efectos los productos culturales más distantes y que el ridículo salta a la vista cuando se lee, según se lee en el libro de Hammon, que el cráneo del *homo alpinus*, es decir, del honrado suizo, produce una enorme capacidad tributaria y una gran afición a montar en bicicleta, o aquella patochada del gran Buckle que derivaba la aptitud de los indios para la metafísica de que se alimentaban con arroz.

SOBRE UN PENSAMIENTO DE SCHELLING (1)

Dar como fundamento al determinismo histórico nociones biológicas es tan ilusorio, que un pensador sutil de nuestros días, el doctor melifluo Mr. Bergson, ha podido restaurar merced a ella el extremo indeterminismo. Un cerebro es para Bergson una fábrica de indeterminaciones.

No, el determinismo radical de la historia tiene que ser psicológico, o tal vez más estrictamente, ideológico. No es menester para los problemas históricos un género de fatalidad que no excluya la libertad de las acciones. Ahora bien, obra uno libremente cuando es uno el que obra. Y uno es, en definitiva, las ideas que uno tiene.

Libre es la acción que dimana de nuestro ideario íntegro, aquella fluencia que recoge en sí todas las torrenteras de nuestra cuenca espiritual. Por eso escribe Chesterton: «Hay gentes, y yo entre ellas, para quienes lo más importante en un hombre es su concepción del universo. Para una patrona a quien se presenta un nuevo huésped es ciertamente de importancia conocer las rentas que este posee, pero es mucho más importante para ella saber cuál es su filosofía. Para un general que tiene que combatir al enemigo es ciertamente de importancia averigurar las fuerzas del enemigo, pero lo es mucho más conocer su filosofía». Del mismo modo, la última fuente de los actos de un pueblo consiste en su ideario. No hemos de buscar las

(1) [Algunos párrafos y conceptos de esta parte fueron utilizados por Ortega en sus artículos «La guerra, los pueblos, los dioses» *(O. C.*, vol. I) y «Temas de viaje» *(O. C.*, vol. III).]

razas humanas, las razas históricas en los cajones de la antropología, sino en la historia misma. Una raza de hombres es una clase de productos culturales, de ideas, de acciones, de sentimientos. Y originariamente y sobre todo una raza es una manera de pensar.

No me refiero ahora al pensar científico, a las creaciones estéticas o jurídicas de un pueblo: estas operaciones no son nunca, en rigor, populares, sino que las realizan individuos especializados. Pero en cada país, de la labor de los sabios, del ejercicio de los artistas, de la actividad técnica de juristas y administradores que tiene lugar en cerrados laboratorios, en estudios, en oficinas, trasciende como una fosforescencia ideológica, que es la luz con que se ven las cosas andando por las calles y deteniéndose en las plazuelas. Todo lo que es científico en la labor científica, estrictamente artístico en las bellas artes, técnico en la administración y en la política, queda dentro de los recintos donde se produce; aquella fosforescencia está, en cambio, compuesta por cuanto hay de confuso, de amorfo, de genérico en estos ejercicios. O mejor dicho, es aquella misma ideación reflexiva en su expresión germinal e indiferenciada. Es la atmósfera mítica del pueblo dentro de la cual, procediendo de la cual adquieren sus formas concretas las ciencias, las artes, las leyes (1).

Estas últimas, por ejemplo, son cristalizaciones de una jurisprudencia difusa y más vaga: la costumbre. De esta sale aquella al cabo de más o menos rodeos. Pero una vez cristalizada la ley, la atmósfera mítica popular, incomparablemente tenaz, continúa envolviéndola y a poco las aristas del prisma legal comienzan de nuevo a encenderse en líneas fosforescentes, nueva costra de costumbres que empieza a depositarse en torno a la ley nueva que se ha mandado hacer.

En un lugar de Schelling —¡oh Schelling, genial danzarín de las ideas!—, en la *Filosofía de la Mitología*, obra de su vejez atormentada, sostiene el filósofo prefundamentalmente que un pueblo es en última instancia su mitología, su idea de la divinidad.

¿Cómo han nacido los pueblos?—se pregunta. ¿Qué impulso disgregó la humanidad homogénea inicial? La leyenda bíblica deriva la escisión en pueblos diferentes de la confusión de las lenguas. «Nada separa tan íntimamente a los pueblos como el idioma y solo dos pueblos que hablan idiomas diferentes están realmente separados:

(1) Así en el viejísimo libro indio *Dhamapada:* «Todo lo que somos es el fruto de lo que hemos pensado; somos principalmente pensar, consistimos en pensamientos. Si un hombre, por tanto, habla u obra con impuros pensamientos, le irá siempre a la zaga el dolor como la rueda del carro sigue a la pezuña del buey.»

no es posible, pues, desligar el origen de los idiomas del origen de los pueblos» (2).

Pero ¿de dónde vino a su vez la divergencia de idiomas? Es el lenguaje el producto más inmediato de la conciencia y su divergencia en idiomas distintos supone consecuentemente «una crisis espiritual en lo más íntimo de los hombres». El lenguaje es la manifestación de la comunidad radical de los espíritus, es la comunicación misma. La unidad originaria de lenguaje revela la unidad de pensamiento. Y el pensamiento central del hombre primitivo no es la aritmética o la física, es su noción de Dios sobre el mundo y del mundo bajo Dios, es el mito.

Pues bien, el rompimiento de la unidad lingüística requiere para ser explicado, según Schelling, una conmoción profunda en los senos de las conciencias humanas. Y puesto que el contenido básico de estas, aquel de que todas las restantes ideaciones provenían como de una matriz era el mito divino, habrá que derivar la separación de los pueblos de una hendidura pavorosa que se abrió en la concepción común del Dios. El Dios único se partió en dioses y la humanidad quedó disgregada, separada por grietas hondísimas y cada aglomeración de hombres se sintió compacta y unificada por la creencia en uno de esos dioses y despegada, hostil hacia otra cualquiera que pensaba otro Dios. La duda del Dios común llevó a la invención de dioses particulares y en esta invención se hicieron los pueblos, estas invenciones son los pueblos.

Sin embargo, medítese un poco. Póngase en lugar de Dios la idea de mayor eficacia que contenga la mente de un pueblo y de la cual toman las demás su origen. Dos colectividades que discrepen en aquella idea primaria no podrán vivir juntas, como un casino republicano y un casino jaimista. Y no pueden vivir juntas sencillamente porque no se entienden. Hablan ideologías incomunicantes y repulsivas.

Schelling se deja ir a una etimología ingeniosa. La confusión bíblica de las lenguas partió de Babel. ¿Qué es esto de Babel? Se dice que Bab-Bel, puerta de Dios. Nada de eso. La significación verdadera la da la Biblia en el versículo 9 (2): «Por esto fue llamado el nombre de ella Babel, porque allí confundió Jehová el lenguaje de toda la tierra y desde allí los esparció sobre la faz de toda la tierra.» Babel es propiamente *Balbel*, una palabra onomatopéyica con que se imita el

---

(1) *Filosofía de la Mitología*, t. I, pág. 101.
(2) *Génesis*.

ruido que percibimos al oír una lengua desconocida. Es el mismo tema —sigo reproduciendo a Schelling— que produjo la palabra griega *bárbaro*, es decir, el que habla otra lengua, aquel a quien no entendemos, y la latina *balbuties*, y la francesa *babil*. Añado yo: y la española *balbucear*.

Un pueblo es su mitología y mito es todo lo que pensamos cuando no pensamos como especialistas, como médicos, como abogados, como pintores, como economistas. Mitología es el aire de ideas que respiramos a toda hora, son los pensamientos espontáneos que van por las calles de las urbes como canes sin dueño, son las emociones anónimas que mueven las muchedumbres, son los prejuicios de las madres y los pardos consejos que cuentan las nodrizas, son los lugares comunes de la prensa y de los oradores. Pero son también mitología las creencias básicas de que parte nuestro edificio espiritual, las tendencias intelectuales que constituyen el empellón inicial recibido del ambiente por nuestra conciencia infantil, es el módulo decisivo, el ritmo mental que penetra íntegramente nuestra estructura psicológica, atmósfera omnipresente e irradiante, siempre y dondequiera eficaz sustancia colectiva de que los individuos somos solo variaciones. Una mitología es un pueblo.

A esto se refiere Baroja cuando en las primeras páginas de *El árbol de la Ciencia* nos define «el pragmatismo español» hacia 1890. Yo solo he ensayado una corrección al nombre un poco frívolo que da a tan trágica realidad. Pero ha visto en esta, admirablemente, la representación dentro de una novela contemporánea de lo que en la tragedia griega era el destino o fatalidad.

La mitología en que nacemos es nuestra fatalidad y nuestro determinismo.

Y he dicho que en 1890 hace crisis el alma nacional. Ahora se ve claro lo que esto quiere decir: la mitología que se quiebra como un cristal. Un grupo de españoles duda de la mitología nacional, duda de España, de sus valores reconocidos, de sus virtudes, de sus glorias, de sus hombres ilustres.

Reducido a términos minúsculos sobreviene aquella misma conmoción profunda de la conciencia humana primitiva que hizo esta añicos, es decir, pueblos. «No un aguijón externo, sino el aguijón de la íntima inquietud, el sentimiento de que ya no se es la humanidad entera, sino solo una parte de ella y que no se pertenece a lo que es la Unidad verdadera, sino que se ha caído en poder de otro Dios particular, este sentimiento fue quien empujó a pueblos de tierra en tierra, de casta en casta hasta que cada uno se halló bien solo

consigo y bien separado de todos los extraños y encontró el lugar para él determinado e idóneo» (1).

Andrés Hurtado siente su incompatibilidad con la vida que le rodea, se siente otro que esa España circundante. No entiende los ruidos de la realidad que le envuelve y soporta. En torno a él España, un inmenso absurdo. Sus conciudadanos no le entienden. Ellos y él se son recíprocamente extraños, bárbaros. Hablan en ellos dioses distintos. Este mozo es un precursor, porque siente germinar en los senos de su espíritu un nuevo idioma ideológico, una nueva manera de pensar, un pueblo novísimo y aspirante. Es solo precursor porque no llega al lugar hacia donde corre: no llega a pensar nuevos pensamientos, simplemente los balbucea.

Hubiera querido Baroja hacer de su personaje el representante de una nueva sensibilidad que emerge, de una generación de españoles en quien se inicia una nueva España separada por un abismo de la antigua y comunal España. Andrés Hurtado es Baroja en primer término; luego es un grupo de escritores que comenzaron a publicar en 1898.

Veamos en qué consiste esta nueva mitología balbuciente.

INTERMEZZO: RECUERDO TRÍPTICO

Por aquel tiempo comenzó a hablarse en España de «modernismo» y de «modernistas».

¡Aquel tiempo!... Yo ya voy siendo viejo, puesto que tengo recuerdos injustificados. La vejez, vista desde dentro, consiste en que se van abriendo en el área del alma multitud de escotillones —como ojales inoclusos de llagas que dieron dolores—; por esos escotillones brincan a lo mejor sobre la escena reminiscencias subitáneas que hacen una pirueta o un gesto nervioso y lejano y vuelven a sumergirse bajo la tierra mental. Nada se parece menos a la imagen continua y bien constituida de la historia como las memorias que hacen los viejos. Yo tenía un tío que nació el año 19 del siglo pasado y murió hace pocos años; había sido miliciano nacional, abonado al *Fray Gerundio* y conocido de Larra. Cien veces intenté descubrir el extremo de la cinta enrollada de sus recuerdos. Si logro tirar, imaginaba yo, pasará ante mí fluyendo tranquilamente, vívido e inmediato,

(1) *Filosofía de la Mitología*, t. I, pág. 111.

todo el siglo XIX español. Hubiera sido una gran fiesta ver desfilar en orden las procesiones de los recuerdos históricos depositados en aquel cerebro centenario y venerable, de frente alta y bella, con dos arrugas profundas y onduladas y unos aladares blanquísimos sobre las sienes tersas, como los del señor Martínez de la Rosa. Mas siempre fue en vano. Los viejos no tienen recuerdos históricos, sino personales. El recuerdo es lo contrario de la historia. La historia no se hace con recuerdos, como la física no se hace con percepciones. Así, cuando pedía a mi tío que me hablara de Mariano de Larra me refería las aventuras de un mandadero que tenían las monjas de Escalona o que una vez vino a Madrid desde Talavera y se mandó hacer un pantalón *collant* en una cierta sastrería de la calle de la Cruz. Si yo insistía y le invitaba a remover los fondos de su memoria juvenil, cómo conoció a Larra, en qué café, ¿sería en Pombo?, se le encendían un poco los ojos, temblaba todo él un poco y me contaba unos amores que tuvo en Plasencia con una panadera tísica.

¿Cómo puede llegar a tanto la irreductibilidad de nuestro ser individual que de un enorme pasado histórico, de una edad del mundo salve en su memoria solamente unos pedazos grotescos?

Pues bien, de mi «aquel tiempo» conservo yo principalmente tres reminiscencias absurdas, y menos mal que una de ellas, la última, puede servirnos de algo. Es la primera, ¿cómo no?, una muchacha de quien yo andaba enamorado y que llamaban Ida. Yo la amaba sin razón suficiente, nada más que porque era suave, esbelta, fugitiva y casta. Había en ella un frescor hosco y algo altivo y tenía unos pies muy menudos y unas lindas manos alongadas y posantes. Convine en que se parecía a Diana cazadora, la virgen amuchachada que pintan siempre huyendo entre árboles y canes, pero convine en que a la par —con sus finas manos, con sus finos pies— se parecía a las corzas perseguidas por Diana. La mitología que nos hace vivir nos envenena.

El segundo recuerdo es el rostro indescribible del respetabilísimo don Francisco Codera, el insigne arabista, mi maestro, hombre ejemplar en nuestra tierra, tan amante de su ciencia que ha llegado a asemejarse su torcido semblante a una letra coránica. Y veo esa cara pálida, marfileña destacar sobre el negro haz de un encerado y veo el sarmiento de su mano, blanco como un hueso, que dibuja en ese encerado una letra que se parece a él mismo. Don Francisco Codera me suspendió en árabe: la culpa fue de Diana.

En fin, el tercer recuerdo... Imaginad un Cristo que sale del monte Olivete, lívido, ebrio del dolor que ha bebido en las heces

de un cáliz amargo, un Cristo alargado, un Cristo gótico con las melenas nazarenas de un Cristo español. Pero no, no es propiamente parecido a un Cristo: camina resoluto y agresivo como un caballero del Santo Grial, atraviesa sin pactos y heróico el denso achabacanamiento de la nación, lo hiende a estocadas y avanza intacto conservando la herencia de pureza del paterno Parsifal. Por la calle de Alcalá, en la diestra un bastoncito de hierro, en los labios un párrafo como una flor.

Me refiero a don Ramón del Valle-Inclán, nuestro hermano mayor en la nueva familia espiritual.

Otro hermano mío espiritual me ha referido que su ingreso en Madrid fue por el Prado arriba. En la esquina del Banco de España vio un hombre, como un fantasma, que se defendía con su bastón de unos estudiantes. El que llegaba de provincias fuese en defensa del hombre señero contra los agresores muchos. Y el hombre que era como un fantasma díjole en grande voz «¡Echese a un lado, hidalgo, o arremeta conmigo a eztoz villanoz!»

Concluida la media batalla, los dos se hicieron conocidos, se dieron la mano, se presentaron:

—Ramón del Valle-Inclán, literato.

—Ramiro de Maeztu, periodista.

Valle-Inclán era en «aquel tiempo» de la confusión de las lenguas españolas el modernista máximo. Cuando yo vine al mundo de la curiosidad intelectual, cuando comenzó a obrar sobre mí de un modo conciso la mitología ambiente se estaba dando en Madrid un gran escándalo: ese escándalo era Valle-Inclán. Lo grave no consistía en sus melenas, aun cuando peinarse según propio régimen y no amoldarse al peinado mostrenco es ya un acto subversivo en España. Lo grave consistía en que Valle-Inclán, sin inmutarse, tranquilamente y, lo que es aún peor, con algunas razones de estética sostenía que Echegaray era un pésimo escritor. Hacia 1900 esto valía, poco más o menos, lo que una conmoción cósmica. El español que lo escuchaba sentía vacilar los goznes del universo, agrietarse el firmamento, bailotear los astros mayores y amenazar ruina la torre del reloj de la Puerta del Sol. Esto último era fatal, porque esa torre representaba el centro de España y de su firmeza dependía la seguridad nacional. Para no pocos compatriotas era la patria una vieja que Romero Robledo tenía conservada dentro del reloj de la Puerta del Sol.

No hay exageración en el efecto que producían los juicios de los «modernistas» sobre los escritores y otras ilustraciones nacionales.

Ni debe parecer extraño. Las ideas, aun las malas e ineptas, viven en una cohesión que es literalmente superior a toda comparanza. Unas se apoyan en las otras, necesitan las unas de las otras, viven en solidaridad esencial. La opinión reinante sobre el mérito de los dramas de Echegaray necesitaba para pervivir de todas las demás opiniones ambientes sobre lo bueno y lo ilícito, sobre ciencia e historia, sobre religión, sobre los toros y sobre la española infantería. El elemento en que viven las ideas, repito que aun las malas e ineptas, es el sistema. Como las plantas son unas cosas que nacen sobre la tierra, son las ideas unas plantas que nacen en un sistema.

Cuando un sistema es pésimo, es débil, adviene sistema en un sentido superfetatorio, es sistema por sistema. Pues roto en uno cualquiera de sus puntos penetraría el aire dentro y lo haría estallar, como acaece con las bombillas eléctricas.

En bueno o en mal sentido, la cohesión que mantienen las ideas es ferocísima, mayor infinitamente que la cohesión de una sociedad o la cohesión de la materia, pues a estas les llega, en definitiva, la cohesión de aquella original de las ideas. Una mitología absurda es dura de tajar como una coraza.

LA IRRUPCIÓN DE LOS HÉRCULES BÁRBAROS

Unamuno, Benavente, Valle-Inclán, Maeztu, Martínez Ruiz, Baroja... Fue una irrupción insospechada de *bárbaros* interiores. No vinieron de fuera: todo lo contrario. Vinieron del centro mismo de la mitología nacional. Más bien eran ese mismo centro que se descentra y forma un epicentro. España sigue rodando en torno a aquel centro antiguo como un astro muerto rota sobre el corazón.

Los escritores de esa generación se diferencian tanto entre sí que apenas si se parecen en nada positivo. Su comunidad fue negativa. Eran no-conformistas. Convergían, heterogéneos, en la incapacitación de la España constituida: historia, arte, ética, política. Se trata de una nueva modalidad emergente: por lo pronto se trata de eso solo. Todo renacimiento supone una previa variación de la sensibilidad radical. Yo no afirmo ni niego que trajeron muchos o pocos pensamientos nuevos, que inventaron muchas o pocas cosas nuevas. De venir todo esto, tenía que venir después. Para que en el mundo haya algo nuevo es forzoso que sobrevenga primero una nueva sensibilidad.

En los comienzos del Renacimiento occidental parecía a cada

hombre que entre sus manos era creado otra vez el mundo. Se hacían la ilusión aquellos filósofos, médicos, humanistas, poetas de que era su actividad una perenne innovación. Así Paracelso, el fantástico médico, se envanecía de haber enseñado dos mil cosas nuevas. No había tal: las afirmaciones particulares, los sentimientos particulares de todos aquellos hombres eran los mismos de la Edad Media moribunda. Los nuevos eran ellos mismos, la sensibilidad general con que se acercaban a las cosas.

El lector atento —y yo no escribo más que para lectores atentos, que no se ofenden si se les exige leer dos veces las líneas— preguntará qué es lo que siente

al segreto che s'asconde
sotto il velame delle versi stranni

en su iniciación, una sensibilidad nueva cuando en realidad no ha sacado de sí todavía cosas nuevas.

La sensibilidad nueva comienza por sentirse a sí misma: antes de percatarse que las cosas son otras de lo que antes eran, siente que ella misma es distinta, que es otra que sí misma. Se siente como una dualidad, como una escisión, como una inquietud, como un desgarramiento.

Es curioso que el efecto de pavor producido por las primeras campañas de los escritores antes mencionados no nació de que estos tomaran posiciones en los grandes bandos de España. No eran conservadores que arremetieran con los liberales: liberales y conservadores los odiaban igualmente y siguen odiándolos. Ni porque fueran anticristianos que vinieran a aporrear los principios del catolicismo: alguno de ellos era, y tal vez siga siendo, católico o a lo menos cristiano. En general, podía leerse entre las líneas de sus artículos que no era inspirada la acción agresiva por un abuso o error particular entre los muchos nacionales. De lo que eran enemigos irreconciliables era de lo que entonces se llamaba España, así en general, del *integrum* de la mitología peninsular.

En esto coincidían todos: todos poseían la conciencia de que una España fuerte no podía salir por evolución normal de la vieja España. Se imponía una peripecia cultural, una catástrofe psicológica: un nuevo Dios, un nuevo lenguaje, una *barbarie* redentora.

Todo esto fueron aquellos jóvenes irrumpientes: algunos de ellos apenas si sabían algo. Los que sabían, como Unamuno, hacían como que no sabían. Lo que había en ellos de valor nuevo era su mentalidad catastrófica.

Fue muy exacto el nombre que el vulgo les dio: *¡Modernistas!* Esto quiere decir que no eran modernos, no era ser modernos lo que les preocupaba. La preocupación de ser «hombre moderno» es propia de un agente de comercio. Su modernidad era un arma contra el casticismo y la tradición nacional, contra todos los valores recibidos, contra la España ornamental y sin sustancia, contra aquella España que era solo un ademán. Nada servía de esta; por lo menos, era menester partir de esta suposición sin perjuicio de rectificarla en casos particulares. La nueva España tenía que ser creada *a nihilo*. Para esto era preciso antes dejar el campo libre, aniquilar la falsa construcción de España. Sobre la tierra había una hondísima costra de centenarias inepcias: la patria era como un establo de Augias.

Y los *bárbaros* aquellos, nuevos Hércules, se pusieron a limpiar los establos de Augias.

De aquí que lo específico de su acción fuera negativo. Crítica, improperios, agresión, rebeldía y perforar las monedas falsas.

Las gentes que no tienen nada que decir podrán no mostrarse agradecidas. Los que tienen algo que decir saben muy bien cuánto deben a aquellos Hércules bárbaros que tomaron sobre sí la pronunciación de ciertas grandes y elementales barbaridades que habían de ser forzosamente dichas.

UN HÉRCULES DÉBIL

Pero no se disgrega un corazón gratuitamente del gran corazón popular dentro del que ha brotado. La mitología ambiente es al fin y al cabo un mundo pleno y unitario donde las cosas pueden sustentarse arrimándose cada una al hombro de la vecina. Cuando un estado heróico de espíritu nos mueve a consumar nuestra secesión de esa mitología por parecernos ella y cuanto en ella vive ficticio, retórico e inepto, nos encontramos solitarios con nosotros mismos, horriblemente solos, sin cosas, sin mundo. Tenemos que reconstruirnos un ámbito y poblarlo de realidades. Y todo esto tenemos que sacarlo de nosotros mismos.

Es el caso del *buhda* que fue arrojado del cielo de Indra y gracias a su energía anímica logró construirse a fuerza de meditaciones un nuevo cielo y un nuevo Indra.

Para esto hace falta no solo haber sido primero un héroe capaz de la negación trágica, sino ser después un robusto afirmador, un poderoso artífice, un constructor.

A un hombre dotado de la nueva sensibilidad, pero débil en el fondo, se le convierte todo alrededor en una isla desierta y él mismo en Robinsón. Robinsón es el hombre civilizado que en virtud de una catástrofe vuelve a una vida elemental de hombre cavernario.

Andrés Hurtado es uno de aquellos hombres exento de musculatura suficiente y condenado a robinsonismo perpetuo. Cualquier evento lo destruye. Vive como un hongo, atenido a sí mismo sin adherencia bastante al medio, sin cambio de sustancia con el dintorno. Hubiese querido —según nos declara Baroja— «encontrar una disciplina fuerte y al mismo tiempo afectuosa» (1). Las partes de la novela son otras tantas «experiencias» en persecución de esa disciplina. Como todas en general, es esta novela de Baroja una *robinsonada:* durante esas experiencias a través de la vida española se nos antoja ver a Robinsón vagando por la isla de Juan Fernández en busca de una espelunca. Si Andrés Hurtado busca el árbol de la ciencia es para tumbarse a la sombra, para guarecerse.

Andrés Hurtado es Baroja mismo: Baroja es el héroe débil, una cosa muy melancólica. Ya veremos que su literatura de agresión confirma este juicio, que su aparente fortaleza es solo aparente, que su ferocidad ideológica es el canto del temeroso caminante para asustar a los propios miedos que del corazón se le levantan.

Los hombres de la generación de Baroja que han valido algo tienen, en diferentes grados, el rasgo común de parecer gentes a quienes un incendio acaba de arrojar de su casa y andan despavoridos buscando otro albergue, sin que el azoramiento alojado en ellos les permita descubrirlo ni aun topar con los caminos reales que a poblado conducen. Y van a campo traviesa soliviantados y quien no los conozca habrá de tomarlos por malhechores intelectuales.

BAROJA, EL CAN

Decía yo que el estado coincidente de espíritu en los hombres de 1900 era negativo. De entonces acá y aun entonces había en muchos de ellos, cada cual dentro de lo suyo, elementos constructivos que se han desenvuelto después. Pero lo característico del momento era la sensibilidad negativa, la negación como sensibilidad. Pues bien, Baroja es solo esto, puramente esto. Baroja es el representante tipo de aquella fauna española. Como yo creo que en estos doce años,

(1) *El árbol de la Ciencia.*

aunque nuevas maneras se anuncian al horizonte, sigue siendo España en esencia la misma España nacida al choque de 1898, puedo consecuentemente hallar en Baroja el logaritmo de nuestra época. Lo nuevo que se anuncia no pasa de una señal equívoca que a lo lejos creemos percibir. La realidad son los veinte volúmenes de Baroja. Contra lo que se cree, los personajes heteróclitos son los que sirven de ejemplares típicos.

Vamos a inclinarnos brevemente sobre el alma de Pío Baroja. Alma nacida de una catástrofe en el espíritu colectivo, ofrece un panorama lamentable: al través de este alma vemos como por una ventana la destrucción de la España interior. Paisaje de terremoto. Cosas rotas que hacen ostentación impudorosa de sus intimidades, gabinetes con papeles pintados de flores ridículas, secciones de escaleras, vigas desencajadas, pasillos de cal sucia—árboles con las raíces al viento como crispadas, grietas hondas que descubren las tripas arcillosas de la tierra, fangales, escombreras y, envolviendo toda aquella miseria y rotura, un polvillo de yeso que asciende y se deja dorar por el sol y danza alborozado y muchachil en los rubios rayos, tirantes como cuerdas de arpa. De aquella omnímoda ruina se levanta un anhelo hacia nueva vida original (1).

Estos son los primeros principios de Baroja el can. Retorno a la naturaleza, vuelta al balbuceo, agresión a la decadente sociedad en torno. ¿Qué libros pueden hacerse partiendo de estos principios? Lean ustedes los libros de Baroja y hallarán que son ladridos a unas ruinas hediondas bajo una luna apasionada.

BAROJA, CRISTIANO

Cuando se presenta en el horizonte espiritual una alimaña literaria del tipo de Baroja es que la raza va a ascender. No es una fuerza positiva de ascensión, es un síntoma: el primer golpe de una sangre nueva contra venas de paredes envejecidas.

Claro está que con un ideario como ese no se puede hacer nada. El cínico, el sincero se condena a no construir nada.

Pues justificable como acto de negación de las culturas caducas es el cinismo injustificable si perdura. Bien está como transición de

(1) [Entre este párrafo y el siguiente aparecen varias páginas cuyo contenido ha sido parafraseado y vertido por el autor en el capítulo IX del ensayo «Una primera vista sobre Baroja» (en *Obras completas*, vol. II), y por ello no se reproducen.]

una afirmación otra, pero no si se obstina en afirmarse de sí mismo. La única negación fecunda es la transitiva. La doctrina del sincerismo lleva a una consideración romántica ferozmente apasionada e injusta de las cosas. Así el gran odio de Baroja es la organización. Todo lo organizado le repugna.

Dice *Azorín* en *Lecturas españolas* que las máximas antipatías de Baroja son la «estupidez» y la «crueldad». Esto procede en parte de un lado muy amable de Baroja, su sentimentalismo, una faceta de su ser que o ha dejado voluntariamente ineducada o no ha podido por sí misma fortalecerse. Pero, en todo rigor, no es exacto: no es su mayor repugnancia la crueldad. Baroja odia la crueldad organizada, pero ama la crueldad espontánea y original. Se conduele si un guardia civil apalea a un rata, pero se alegra si un rata apalea a un guardia civil. Por una razón muy sencilla: supone que el guardia civil obra en este caso por convención y oficio más que por convicción. El rata, en cambio, por divino y sincero instinto de perseverar en su ser de rata. Ama Baroja el amor a la ventura, pero no suele simpatizar con el amor organizado civilmente.

«Para mi libertad —dice Roberto en *Aurora Roja*— es más ofensivo acatar la ley que obedecer a la violencia.»

No dejaré de notar que esto de depender el valor de los actos de la sinceridad, esto de que todo lo sincero es bueno y todo lo insincero malo coincide con el elemento quietista místico que constituye el carácter decisivo del cristianismo. «Como el fruto del árbol» nazca la acción del hombre, impera el Evangelio. El valor de la acción es absoluto, no relativo a sus fines o resultados, y estriba según la sensibilidad cristiana, sobre todo protestante, en ser manifestación inmediata, adecuada, completa del ánimo. La depreciación del acto resulta de que entre este y el ánimo se interpone algo, sea lo que sea, un orden, una consideración utilitaria, porque todo esto es extraño al individuo. El alma es buena en sí misma y sus obras buenas porque de ella manan, no es ella buena porque sus obras lo sean. El estado de gracia es la divina sinceridad del alma.

Miel pura de abejas. —¡Mire usted que es mejor con un poco de harina! —No, no; lo mejor de la miel es venir sin mezcla de la panza de la abeja, tan dorada y tan linda que parece orfebrería.

La simpatía del novelista hacia ladrones y mozas del partido diríase asimismo completamente evangélica. El robo es un acto ejemplarmente sincero: por su medio expresamos nuestro deseo vehemente de un objeto.

E. Schwartz, en sus páginas sobre el cinismo clásico, apunta

también la proximidad de ambas morales. «Aun cuando el predicador cristiano habla naturalmente mal de sus concurrentes profanos, acontece más de una vez que un cínico se desliza en una comunidad cristiana y alcanza en ella grande influjo; bajo el emperador Teodosio estuvo uno de ellos a punto de ser obispo de Constantinopla» (1).

Yo no sé si esta advertencia causará un disgusto a Baroja. Porque no quiere ser semita por nada del mundo y para no serlo no quiere ser cristiano. Pero resulta que su filosofía de la sinceridad le conduce hacia el cristianismo y en consecuencia se halla propincuo a semitizarse.

CAMBIO DE RUTA

Baroja, sin embargo, no tiene una metafísica, ni siquiera la metafísica cínica. Más bien es esta quien le tiene a él. Esos aforismos que he extraído de *El tablado de Arlequín* son, como se ve al punto, tópicos barridos de todas las filosofías de folletín, principalmente de las que hoy circulan.

La distinción más importante que ha de hacerse cuando se considera históricamente un sujeto, sea un individuo, sea un pueblo, sea una época es la que separe lo recibido por ese sujeto del ambiente o del pasado y lo que él mismo es. Historia no es otra cosa que esa distinción. Por eso precisamente hay que aprisionar antes con la posible exactitud aquel medio en donde nace.

He tratado primero de caracterizar la época que se abre para España hacia 1900; he dicho que era una nueva sensibilidad. Nada más, pero también nada menos. Mas esa sensibilidad que calificaba yo como agresiva, negadora, demandante de renovación en la sinceridad, fue común a muchos. No obstante, Baroja parece su representante. ¿Por qué? ¿Qué lo disponía para ello?

Esta consideración nos invita a penetrar más dentro de su psicología, a descender hasta un giro más hondo de su ánimo, a buscarle en su individualidad.

No ha constituido una ideología propia suya, ni su arte llega, como veremos, a ser una objetivación plena. Dotado de espléndidas cualidades parciales, de gran finura intelectual —esto como pocos contemporáneos—, de gran vibratilidad estética, de curiosidad, de

(1) E. Schwartz: *Charakterköpfe der antiken Litteratur*, segunda serie, 1911, pág. 2.

aspiraciones, no creo, sin embargo, que pueda atribuírsele una creación que pueda decirse verdaderamente suya.

Buena prueba de ello es que al hablar de él nos sentimos más interesados por él que por su obra, no nos retiene esta dentro de sí, sino que más bien nos despide hacia su autor. Casi todos los personajes de sus novelas olvidan referirnos sus pasiones, sus ideas, por manifestarnos las simpatías y antipatías de Baroja. Se ha dado la satisfacción, por lo común adscrita a los dioses, de multiplicarse a la vez en vidas innumerables. Abrimos por cualquier parte su literatura y hallamos un hombre que sale a la calle o entra de la calle: este hombre creemos que se llama Quintín, o Roberto, o Manuel, o César, o Paradox u Ossorio; nos hace unos gestos, nos acercamos y resulta que fue un error. Se trata una vez más de Baroja. *¡Farceur!*

Persiguiendo amplios círculos concéntricos hemos salido de la torre de Babel y ahora intentamos acercanos al vértice cordial del novelista (1).

---

(1) [Aquí se inicia el texto publicado en anteriores ediciones de *El Espectador*, I, bajo el título «Una primera vista sobre Baroja».]

VIVES-GOETHE

Publicado por la Revista de Occidente, Madrid, 1961.

NOTA PRELIMINAR

El 12 de noviembre de 1940 conmemoró la «Institución Cultural Española» de Buenos Aires el cuarto centenario de la muerte de Vives con una conferencia de José Ortega y Gasset sobre el gran humanista. Poco después publicó Ortega unos artículos en los que prolongaba su análisis de la figura de Vives y anunciaba la aparición del texto de su conferencia con ampliaciones que complementarían su estudio. Sin embargo, no lo llevó a cabo. Dichos artículos figuran en la edición de Obras completas, *vol. V.*

Entre sus papeles inéditos hemos hallado dos textos de esa conferencia: la versión taquigráfica y una redacción manuscrita preparatoria. Esta última incluye una introducción y unos desarrollos finales que fueron omitidos en la oración pronunciada. Por otra parte, el manuscrito nos ha permitido corregir y completar en algún detalle la versión taquigráfica.

Al editar ahora la conferencia hemos creído oportuno reproducir el texto taquigráfico anteponiéndole y agregándole los aludidos fragmentos omitidos, cuya exclusión no parece haber obedecido sino a la impuesta brevedad del acto público.

También ha aparecido entre los papeles inéditos de Ortega un primer capítulo —al parecer, de un proyectado libro— que por su relación con el estudio acerca de Vives creemos adecuado publicar a continuación. Se titula «La cultura de las habas contadas».

Además de estos trabajos se recogen en este nuevo volumen de Obras inéditas *varias conferencias pronunciadas por el autor en 1949 acerca de Goethe, con ocasión de su bicentenario, en los Estados Unidos, en Alemania y en España. Se titularon «Sobre un Goethe bicentenario», «Goethe sin Weimar» y «Alrededor de Goethe». Los detalles de sus circunstancias y de su transcripción van indicados en su lugar correspondiente. También les agregamos las páginas iniciales de otra conferencia del mismo carácter —que no llegó a efectuarse— y que quedaron interrumpidas.*

Como es sabido, la atención de Ortega hacia la obra y personalidad de Goethe le llevó en las anteriores conmemoraciones de 1932 a escribir su famoso ensayo «Pidiendo un Goethe desde dentro»— y un segundo titulado «Goethe, el libertador», ambos recogidos en sus Obras completas, *vol. IV—, cuyas páginas figuran entre las más penetrantes de su obra filosófica. Creemos que, de nuevo, el análisis del gran germano ha llevado a Ortega, en plena madurez, a uno de sus más altos niveles intelectuales.*

Al extraer de la obra inédita de Ortega estas páginas acerca de Vives y de Goethe para unificarlas en un volumen, hemos atendido a una razón esencial que las liga: en ambas se trata, en última instancia, de comprender una vida, de ensayar una interpretación biográfica en sus circunstancias históricas, es decir, son un ejemplo más del tema central del pensamiento orteguiano, el «yo y su circunstancia».

LOS COMPILADORES.

JUAN VIVES Y SU MUNDO

[INVITACION] (1)

NACE Juan Luis Vives en Valencia, en el año 1492, del linaje de los Vives del Vergel, que llevaba en el blasón una siempreviva. Dos meses antes los Reyes Católicos habían ganado Granada y forjado la unidad de España. Siete meses después Colón ponía el pie en América. Vives estudió en la Universidad de Valencia, creada hacia 1500. Sus profesores fueron gente vulgar. En 1509 fue a París, como era uso, para aumentar su aprendizaje. En la Universidad de París no encontró, tampoco, más que un profesorado nulo. La luz venía de más al Norte, de los Países Bajos, donde Erasmo fulgía. Vives fue allá para conseguir olvidar no poco de lo aprendido en Valencia y París. Se acomodó en Brujas, de la que hizo su lugar de elección y donde pasó la mayor parte de su vida. Había en Brujas una amplia colonia de valencianos, entre ellos algunos de su parentela. Vives a los veinte años es uno de los más consumados humanistas de Europa. En 1512 pasa a Lovaina como preceptor de Guillermo de Croy, sobrino del primer ministro de Carlos V, el señor de Chievres. En 1514 publica su primera obra de religiosa elocuencia. En 1517 sus *Meditaciones sobre los Salmos penitenciales*, su *Introducción a las Geórgicas de Virgilio* y sus *Declamaciones*. Vives flota en su tiempo y las corrientes de este empujan entreverados los temas teológicos y los del profano clasicismo. Es tiempo revuelto. Crisis profunda de creencias y de pensamientos en la gran unidad moral de Europa. En 1519,

(1) [Este texto se imprimió en las invitaciones cursadas para la conferencia que sigue.]

en su tratado *Contra los seudo-dialécticos*, ataca a los escolásticos. Vives es, por ahora, un primer lancero en las huestes de Erasmo. En 1520 da a la imprenta un estudio sobre el trozo clásico de Cicerón, el *Sueño de Escipión*, donde ya se entrevé que acabarán por interesarle más la filosofía y la moral que el humanismo declamatorio. Se ocupa de cuestiones jurídicas, en las que es muy versado. En 1521 escribe sus famosos *Comentarios a la Ciudad de Dios de San Agustín*, que fueron, no mucho después, puestos en el Indice por motivos menores. Catalina de Aragón, mujer del inglés Enrique VIII, le otorga una pensión. En 1522 muere Antonio de Nebrija y le es ofrecida su cátedra de latinidad en Alcalá. Vives es en esta época el primer latinista del mundo. En 1523 permanece cierto tiempo en Valencia por motivos familiares. El mismo año pasa por Inglaterra: es promovido doctor en la Universidad de Oxford y se le nombra profesor de Humanidades en el colegio del *Corpus Christi*. En 1524 contrae nupcias en Brujas con Margarita Valdaura, parienta suya. En 1525 publica su original libro *Sobre el socorro a los pobres*. Europa, sacudida en sus senos profundos por el protestantismo, se estremece en su superficie con guerras políticas. Batalla de Pavía. Vives, que es uno de los primeros pacifistas, escribe por la paz dos opúsculos dirigidos a Enrique VIII. En 1528 repudia este a Catalina. Vives toma el partido de la reina, pero se niega a actuar y pierde la protección de ambos. Nueva época de penuria económica extrema. Vives fue siempre pobre. (En 1532, por fin, le otorga Carlos V una muy reducida pensión.) En 1531 publica su obra magna: la enciclopedia *Sobre las enseñanzas*, que es el antecedente de la *Gran instauración* de Bacon. Entre Brujas, Bruselas y Lovaina continúa viviendo. En esta última ciudad universitaria da cursos de Humanidades. Está enfermo. Vives es gotoso, como tantos otros hombres de su tiempo. En 1534 muere Erasmo, su maestro y su primer entusiasmo intelectual. Desde hacía años se habían distanciado un poco por la insolidaridad congénita de Erasmo con todos y con todo. Los temblores públicos prosiguen en Europa, cuyo suelo no se serena. Ahora son las revoluciones del comunismo místico en Mülhausen, en Zürich, en Münster y la «guerra de los labriegos» en Franconia. En 1535 escribe Vives contra estos comunistas su tratado *Sobre la comunidad de los bienes*. En 1538 publica su innovador libro de psicología *Sobre el alma* y los *Coloquios*, ejercicios escolares para aprender el latín que se han seguido imprimiendo durante tres siglos. Cálculos renales. Fiebre. Muere Juan Luis Vives el 6 de mayo de 1540. Tenía cuarenta y ocho años. En su vida, como se advierte, no le había pasado nada.

Fue dulce y de gran mansedumbre. Sintió todos los conflictos de su tiempo, pero no hizo sino estudiar y escribir, como otros hacen otras cosas no menos aunque tampoco más valiosas.

* * *

La vida de un hombre, cualquiera sea su puesto social y su oficio, es una lucha por realizar su personal vocación en medio del mundo, según este sea el tiempo de su nacimiento. El mundo histórico donde el hombre tiene que fabricarse su propia existencia se compone siempre de ciertas corrientes intelectuales, morales, políticas. De estas son unas adversas a su vocación individual que le obliga, quiera o no, a ser tal hombre determinado; otras le son favorables. La vida de un hombre es, pues, una precisa ecuación entre su vocación y el mundo en derredor. Es, pues, todo lo contrario de una serie de anécdotas. Es un teorema donde en vez de figuras geométricas se trata de dicha y desdicha. Con la sobriedad y el esquematismo extremos que el tiempo otorgado a una conferencia impone, intentaré hacer en este sentido la biografía de Luis Vives, una biografía esencial en que habrá mucho más de álgebra histórica que de chismes y cuentos.

[INTRODUCCION] (1)

Si lo que voy a ofrecer a ustedes hoy fuese un bosquejo impresionista de la figura Vives podría mi designio realizarse congruentemente en la hora u hora y media —atérrense— que presumo va a durar este discurso mío. Pero sin que yo desdeñe —así de paso y sin más— los bosquejos impresionistas, es un hecho que mi modo de ser intelectual me los veda y que lo que voy a ofrecer a ustedes es todo lo contrario de impresionismo: es una doctrina con todas las de la ley, con sus exigencias graves para mí y para ustedes; también, por qué no decirlo, con todas sus peligrosas pretensiones. Ahora bien, entre una doctrina y un puñado de impresiones hay hartas diferencias; mas, para lo que ahora importa,

(1) [Extraída del manuscrito.]

hay sobre todo dos. La primera es esta: la doctrina tiene, ella por sí, una estructura que se nos impone a mí y a ustedes, esto es, que una doctrina no nos concede libertad para dejar de decir ninguna de las cosas que son componentes esenciales de ella. Tiene su propia anatomía, la cual es en buena parte tan inexcusable y tan rígida que, diremos, tiene su esqueleto. Las impresiones, en cambio, forman una behetría, son amorfas, sueltas y sin compromiso, de suerte que su enunciación obedece a nuestro albedrío. Podemos dejar de formular esta y aquella, de desarrollarla; podemos cargar la mano en una de ellas, conceder a otras solo la caricia displicente de la alusión, todo ello a gusto y a capricho y, por tanto, pudiendo someterlo sin daño a la medida del tiempo que para hablar nos es otorgado. Porque esta es la segunda diferencia: que al poseer la doctrina su orgánica estructura, su cuerpo, intolerante para las amputaciones, no se somete a nuestra conveniencia y exige inexorablemente una cierta duración para ser expectorada. Y como en el caso presente la desproporción entre lo que fuera forzoso decir para declarar congruamente la doctrina y el tiempo de que dispongo resulta extrema, me encuentro en el umbral de este discurso ante el problema previo de cómo resolver tamaña [dificultad].

Para no perder más segundos en esta observación meramente preambular, diré qué solución he adoptado.

En última instancia, puesto que han venido aquí no conducidos por la fuerza pública, sino libérrimamente, debo pensar que han venido a oír hablar de Vives por mi persona, por tanto, que lo que les interesa es, al cabo, cuál pueda ser mi pensamiento sobre Vives. Este pensamiento —he dicho, aceptando acaso insensatamente la periculosidad del compromiso—, es una doctrina. Voy, pues, a formular el sistema de afirmaciones que la integran, pero renunciando a su demostración y casi siempre a su desarrollo. Esto dará a mi exposición un aspecto terriblemente dogmático que no me favorece, pero, en cambio, saldrán ganando a la postre. Porque, en definitiva, lo que importa es la doctrina positiva, el teorema y no la prueba: la prueba es un deber, no una ventaja. Yo voy a transmitir lo ventajoso y a quedarme cargado de deberes, de deudas intelectuales. Verdad es que sobre muchas de estas cosas he hablado y escrito largamente hace años y allí iban juntas las tesis y las demostraciones. De todos modos, en este pequeño negocio que hoy propongo tienen que poner algo: crédito. Tienen que abrirme un crédito—no de que sea verdad cuanto yo diga, sino de que tengo, aunque queden tácitas, mis largas, larguísimas razones para pensar

así y que estoy absolutamente a la disposición de ustedes, individual y colectivamente, para rendirles cuantas aclaraciones, pruebas y datos sobre lo ahora sustentado quisieran algún día reclamarme.

Enunciado así con todo rigor y formalidad el carácter de lo que voy a decir, me siento más liviano y puedo, sin más, intentar hacer lo que de otro modo fuera materialmente imposible intentar: exponer a ustedes en hora y pico una seria definición de la realidad humana que de 1492 a 1540 aconteció en el universo de las realidades y que se llamó Juan Luis Vives, valenciano.

Y ya con esto hemos empezado la biografía de Vives. En la biografía intentamos reconstruir intelectualmente la realidad de un *bíos*, de una vida humana. El *bíos* no se parece en nada a lo *zoé*, a la vida en el sentido biológico, zoológico. La *zoé* consiste en el funcionamiento mecánico y mecánico desarrollo de los mecanismos con que el animal *a nativitate* se encuentra dotado. El animal, lo mismo en esto que la piedra, cuando empieza a existir tiene ya todo su ser dado y fijo, tiene cuanto ha menester para ser eso que es—granito o ruiseñor. Suspendida en el aire, la piedra sabe sin saberlo y sin hacerse de ello cuestión la línea que recorrerá para caer hacia el centro de la tierra, y el ruiseñor sabe, ignorándolo, que en abril empezará a cantar y en las cuerdas de su menuda laringe tiene ya desde que nace la melodía de su canto, que tanto nos encanta, como en el papel pautado está inscrita la romanza sin palabras. El animal trae en su cuerpo montado el maravilloso sistema de sus instintos, el cual es doble: es un sistema de apetitos y un sistema de mecánicos comportamientos para satisfacer esos apetitos. De aquí que para el animal como para la piedra *existir* significa simplemente *dejarse* ser. Pero el hombre no es su cuerpo, que es una cosa, ni su alma, que es también una cosa, una sutil cosa: el hombre no es en absoluto una cosa, sino un drama: su vida. Y es esta un drama porque de lo que se trata en toda humana existencia es de cómo un ente que llamamos *yo*, que es nuestra individual persona y que consiste en un haz de proyectos para ser, de aspiraciones, en un programa de vida —acaso siempre imposible— pugna por realizarse en un elemento extraño a él, en lo que llamo *la circunstancia*. Esta circunstancia es siempre un aquí y un ahora inexorables. Tenemos que salir nadando vitalmente en un lugar determinado del planeta y en un contorno social formado por los otros hombres, el cual es distinto en cada fecha. Y como el estado intelectual, técnico, moral y político de la sociedad en que nacemos y pervivimos reobra sobre el mundo físico, resulta que también nues-

tro paisaje geográfico tiene siempre una fecha. La Pampa de hoy es bien distinta de la que descubrió don Pedro de Mendoza y de la que nos describen los viajeros ingleses que la recorrieron hace un siglo. Baste recordar que en tiempo de don Pedro de Mendoza el hombre se moría de hambre en la Pampa; y en 1840, es decir, ayer, poco menos. Hoy, en cambio, a la hora en que hablo es uno de los pocos paisajes del mundo donde el hombre no pasa hambre. Advertencia obvia, simplicísima, pero que, como una espada, tiene dos filos: pues nos insinúa que la pampa, paraje telúrico, ha sido ya dos cosas: hambre y abundancia; y que si hoy está en su hora venturosa, puede estar mañana, es seguro que estará mañana en alguna hora acerba. O lo que es igual, nos muestra que todo lo que al hombre se refiere, incluso el planeta donde ha sido injertado, es histórico, y que lo histórico es inexorablemente cambio, vicisitud y alternativa—mudanza de peor a mejor y de mejor a peor, angustia y alborozo, ventura y desgracia. Por tanto, que en todo lugar y en todo tiempo, incluso en la Pampa y hoy, el hombre tiene que vivir alerta y afanoso para realizar en la medida posible ese programa intransferible de existencia que cada uno de nosotros es.

Vivir es, pues, para el hombre tener que habérselas —en los sentidos más diferentes de la expresión—, tener que habérselas con el mundo en torno. Y este mundo, he dicho, es el mundo geográfico y el mundo social o de los otros hombres. Pero desde que la especie humana existe —la más reciente hipótesis data esta de un millón de años— o más exactamente, desde el último período glaciar, la tierra se ha modificado muy poco, en la mayor parte de las regiones planetarias prácticamente nada. Hay unos cuantos parajes excepcionales donde el cambio de clima se ha podido comprobar —como en Mesopotamia y en el Yucatán—, pero se trata, repito, de unos cuantos puntos excepcionales. En general la invariabilidad práctica del escenario puramente geográfico donde el drama de la historia se ha representado a lo largo de los milenios, contrasta con la variabilidad del mundo social, del medio específicamente humano en que el hombre individual tiene que gobernar la navecilla de su existencia. Lo que en el mundo geográfico prácticamente varía —como en el ejemplo de la Pampa— viene del mundo social, viene de la técnica humana. El hombre reacciona sobre el invariable planeta y lo transforma. De aquí que hablar, con motivo de una vida humana, de la tierra, de este o aquel terruño, región o continente como puras realidades geográficas, es una abstracción. Desde hace muchos milenios, tantos cuantos integran el tiempo de la his-

toria, el paisaje geográfico está ya, más o menos, hoy con un estilo, mañana con otro, conformado por la obra humana. Esto ha obligado a crear una nueva disciplina, aún en la cuna, pero, a mi juicio, de gran porvenir: la antropogeografía, es decir, el estudio de la tierra no como astro que imbécilmente rota sobre sí mismo como un trompo sidéreo y pueril, sino de la tierra referida de modo activo y pasivo al hombre, en suma, la historia como escenario de la humana tragicomedia. Pues en este sentido antropogeográfico todo paisaje —aun siendo puro espacio— es lo que es según sea el tiempo a que lo refiramos, tiene una fecha, aquella en que esté la sociedad habitante de él.

Para los efectos prácticos de una rigorosa biografía lo decisivo es, por tanto, el mundo social en que nacemos o en que vivimos. Y ese mundo social está constituido por otros hombres, individuos como nosotros, cada uno de los cuales anda, como nosotros, afanado en realizar su vida, su personal vocación. Porque eso que llamamos nuestro «yo» y que es el protagonista en el drama de cada vida no es el alma. El alma es solo un aparato inmaterial, psíquico, con el cual vivimos, como vivimos con nuestro cuerpo y con las cosas que nos rodean y de que hacemos utensilios para nuestra vida; el alma es nuestra máquina de pensar, con sus ruedecitas que llamamos sensación, memoria, entendimiento, y es nuestro automóvil para obrar, con su motor que llamamos voluntad, que quiere esto o aquello, que no quiere ni esto ni aquello; automóvil que, a la postre, funciona merced a esa máquina de preferir que todos llevamos dentro y que simbolizamos en un como relojito de carne que está visceralmente al lado izquierdo de nuestro cuerpo (que constantemente está prefiriendo una cosa a otra, desdeñando la una y enamorado de la otra) con su incansable y patético tic-tac, tic-tac. ¡Nuestro corazón, la máquina de preferir!

Todas esas cosas son —reitero— meros utensilios con que tenemos que hacernos nuestra vida. Pero quien, hablando con rigor, vive no es nada de eso que *ya* está ahí, que ya es —mi cuerpo y mi alma son ya en todo instante lo que son—, el que vive soy yo y yo soy el que tiene que realizarse en su vida, el que tiene que ser no en el ahora que ya está aquí, que ya es, sino en el mañana. Nuestro yo es siempre un futuro, un porvenir inmediato y remoto que hay que lograr y asegurar; en suma, el yo de cada uno de nosotros es ese ente extraño que, en nuestra íntima y secreta conciencia, sabe cada uno de nosotros que *tiene* que ser. Esa íntima conciencia constantemente nos dice quién es ese que tenemos que ser, esa persona

o personaje que tenemos que esforzarnos en realizar, y nos lo dice con una misteriosa voz interior que habla y no suena, una voz silente que no necesita palabras, que es, por rara condición, a un tiempo monólogo y diálogo, voz que, como un hilo de agua, asciende en nosotros de un hontanar profundo, que nos susurra el mandamiento de Píndaro: «llega a ser el que eres»; una voz que es llamada hacia nuestro más auténtico destino; en suma, la voz de la vocación, de la personal vocación. El yo auténtico de cada hombre es su vocación. A veces —advertencia muy importante para la biografía— ese yo, esa vocación, aun siéndolo auténticamente, no son claros, son equívocos, vacilantes, confusos. Ello es terrible, angustioso; pero dejemos la consideración de este caso especial para más adelante.

Lo urgente ahora es hacer ver que la vida consiste en un combate fiero —por muy pacífico de gestos que a veces parezca— entre ese yo que es un perfil de aspiraciones y anhelos, de proyectos, y el mundo, sobre todo el mundo social en derredor.

Este mundo social está formado —he dicho— por los otros hombres, individuos y personas como yo que, como yo, bracean náufragos en el mar de la existencia para alcanzar la playa de sí mismos. Pero el mundo social no es eso solo: además de hombres, lo constituyen usos vigentes, es decir, creencias y opiniones, modos de sentir, valoraciones de las cosas, lo que se llama *gustos* y lo que se llama *costumbres* de que ningún individuo determinado es responsable, que no dependen de que precisamente yo o precisamente tú las aceptemos, sino que se imponen a todo individuo como realidades imperativas con las que, queramos o no, tenemos que contar, exactamente lo mismo que tenemos que contar con los muros de las casas al caminar por la ciudad, so pena de abrirnos la cabeza contra ellos. Todo ese sistema de creencias, ideas, preferencias y normas que integran lo que se llama un poco confusamente la «vida colectiva», las «corrientes de la época», el «espíritu del tiempo», es el factor más importante de la circunstancia en que tenemos que vivir. Desde la infancia todo eso nos es inyectado a presión en la familia, en la escuela, en el trato social, en el grupo profesional, en el canto del juglar y el libro del sabihondo, en las leyes del Estado. Una gran parte de ello entra a formar parte del yo auténtico que somos, de otro modo seríamos unos monstruos y la existencia se nos haría imposible. Somos todos en gran medida, en demasiada medida, *hombres de nuestro tiempo*. Pero en parte, también, nacen en nosotros creencias y opiniones y proyectos y gustos que, más o menos, discrepan de lo vigente, de lo que se usa, de lo que se hace, de lo que

se dice gregariamente. En esto consiste el combate que es la vida, sobre todo una vida eminente. El yo que, al fin y al cabo, flota en su tiempo, se esfuerza a veces y en ciertos órdenes, en bogar contra la corriente. De aquí que toda vida pueda formularse como una precisa ecuación entre nuestra persona y nuestro tiempo. Esta ecuación podría incluso representarse simbólicamente, como hacen los matemáticos, los físicos y los químicos, en una figura visual sobre un papel. Esa figura sería lo que en serio debe ser una biografía.

[CONFERENCIA] (1)

SEÑOR ministro de Justicia e Instrucción Pública, señor embajador de España, señoras, señores:

La Institución Cultural Española, en nombre de cuyo presidente, don Rafael Vehils, pronuncio estas palabras preambulares, no ha querido dejar pasar inadvertida la fecha del aniversario cuatricentenar de la muerte de un hombre cuya obra y vida fueron dechados; que durante cuatro siglos ha merecido, sin pausa ni disentimiento, una estimación extraña por lo acendrado de sus quilates, por parte de los hombres mejores.

A esto obedece el presente homenaje a Juan Luis Vives. Pero como un homenaje es, al fin y al cabo, ante todo ceremonia y solemnidad, quiere decirse que colaboran en él, más aún que los que lo organizan y ejecutan, aquellos que libérrimamente asisten.

La Institución Cultural Española agradece, pues, vivamente la presencia en este acto del señor ministro de Justicia e Instrucción Pública, del señor embajador de España y de todos ustedes, señoras y señores.

Y ahora, reintegrándome a mi simplísima individualidad y hablando ya por mi cuenta, vamos a comenzar.

Juan Luis Vives nace en 1492. Nace en Valencia; por tanto, en España. Con esto hemos anticipado los dos tercios de su biografía. Lo que pasa es que no se nos ha enseñado a entender el vocabulario de la cronología histórica. Mil cuatrocientos noventa y dos,

(1) [Pronunciada en el aula magna del Colegio Nacional de Buenos Aires.]

en cuanto fecha humana, no es simplemente un número astronómico que precisa un cierto instante del tiempo cósmico. Mil cuatrocientos noventa y dos tiene muy poco de número. En verdad, es el nombre propio de la forma que la vida colectiva tenía en esa edad en Occidente. Y mientras al oír un número de años no se nos represente la figura general que la existencia ha tomado en aquella fecha, podemos asegurar que la ciencia de lo humano, que la historia, que las humanidades en cuanto dimensión de la cultura no existen.

Por fortuna o por desgracia hablo delante de hombres que, como yo, han asistido a un cambio tan súbito y tan radical de la figura en que la vida colectiva, el sistema de los usos intelectuales, morales, económicos, políticos y estéticos consiste, que no será necesario encarecerles hasta qué punto la historia es eso: cambio; y no cambio cualquiera, sino transformación de la arquitectura general de la existencia humana. En esa arquitectura el cimiento son las creencias no solo religiosas, sino de todo orden. El hombre vive siempre desde ciertas creencias: desde ciertas creencias sobre lo que es el universo y él mismo; sobre ellas se mueven nuestras ideas y opiniones. Pero cuando de verdad creemos en una cosa esta creencia no se nos presenta como idea nuestra, sino como la realidad misma.

En toda fecha, pues, el hombre se encuentra en la amplia colectividad donde nace —amplia, amplísima a veces, hasta tomar las proporciones de un continente— y halla ante sí, apenas nacido, cierto sistema de creencias; y sobre él cierto repertorio de ideas, de valoraciones, de estímulos. En suma, lo más decisivo para nuestra existencia particular, a saber: un sistema de lo que se considera como posible y lo que se considera como imposible; y a la vez una estimación jerárquica de lo que parece excelente y lo que parece vituperable o desdeñable. Todo esto lo hallamos —he dicho— en forma de usos intelectuales, morales, estéticos, etc. Y como la vida de cada cual es el drama consistente en tener que luchar con esa arquitectura de usos para alojarse dentro de ella y realizarse, quiere decirse que siempre que esa arquitectura cambia, la faena de vivir se modifica también, se encuentran otras facilidades, otras dificultades. Hay, pues, para llegar a ser, que comportarse de diferentes maneras; o lo que es igual, que cuando el mundo de los usos colectivos cambia, cambia también el argumento del drama que es vivir. Cambios se producen incesantemente; estos cambios son infinitésimos o enormes. Sin embargo, no son esos los cambios a que me refiero.

En 1543, tres años después de la muerte de Vives, publica Co-

pérnico su libro *De revolutionibus orbium caelestium*, que había de suscitar toda la cultura específicamente moderna. Era un hecho nuevo —por tanto, un cambio— y de tamaño descomunal. Pues bien; durante cincuenta años no produjo el menor efecto apreciable. ¿Por qué? Porque aunque el hecho va a ser en su hora futura de suprema importancia, era solo un cambio parcial, referido a un orden muy determinado de la vida humana, a lo que entonces se llamaba «especulaciones matemáticas» y que ocupaba un lugar muy secundario en la perspectiva o arquitectura vital de aquel tiempo.

El cambio que hace cambiar de argumento el drama que es «ser hombre» es solo el que, grande o pequeño, modifica más o menos la figura general de la vida, el que significa una variación en ese sistema o plano de lo que es posible y de lo que es imposible, que al nacer encontramos siempre ante nosotros definido y vigente.

En este sentido, pues, cuando digo que la historia es cambio no se trata de una vaga afirmación que a nada compromete. Más aún: a mi juicio, es falso decir que la historia cambia constantemente. La realidad histórica sabe también reposar. La historia cambia cada quince años y durante ellos reposa; y cambia cada quince años porque eso es lo que dura el predominio de una generación. La generación es el paso con que camina la historia, y por eso la vida humana consiste en un drama de arquitectura diferente para cada generación. Esa diferencia es unas veces mayor y otras menor. Hay generaciones críticas en que la transformación es subitánea, radical y como mágica; hay otras que casi parecen no hacer sino vivir en el mismo mundo que la anterior o anteriores, pero solo *casi*, y este *casi* es decisivo. Por eso los viejos tienen siempre, cualquiera que sea la época por la cual tajemos la historia, la impresión de que el mundo ha cambiado; como el decrépito don Bartolo dice a la floreciente Rosina: *La musica del mio tempo era altra cosa...*

Es estúpido atribuir esto a chocheces del anciano; es la pura verdad. Más aún: si el viejo llega a los setenta años es lo más probable que haya asistido a dos transmutaciones del paisaje vital y haya vivido inmerso en tres mundos distintos: el que era vigente durante su mocedad, el que imponen después los hombres maduros y el que él, con su generación coetánea, arribada también a la madurez, impondrá.

En toda fecha hay, pues, *históricamente activas* dos generaciones: la de los hombres de cuarenta y cinco a sesenta años que está en el poder, los que mandan a la sazón, los que mandan —se en-

tiende— en todo orden, en el gobierno, en las ideas, en la riqueza, en las artes; y hay, junto a ella y frente a ella, la generación de los hombres entre treinta y cuarenta y cinco, que traen principios más o menos siempre un poco distintos de aquella y representan la oposición. De los treinta a los cuarenta y cinco va el hombre creando y desarrollando sus nuevas tendencias y haciendo de ellas propaganda; en torno a los cuarenta y cinco llega al poder o —fíjense en esto— *consolida* su poder, que es lo decisivo.

Hay quien llega al poder un poco antes, por azar o ausencia de otros poderosos; pero su triunfo es, por lo pronto, solo aparente y precario y necesita unos años para que deje de ser aventura y se convierta en compacto usufructo del mando.

Hay, pues, que considerar cómo, desde que nace hasta los treinta años, el hombre no suele hacer sino recibir, aprender, absorber las corrientes del tiempo. Entre los veintiséis y los treinta concluye la etapa de aprendizaje y recepción y comienza a reobrar contra lo aprendido y recibido. Es la edad, sobre todo los veintiséis años, en que suele iluminarle la primera vaga intuición de lo que van a ser sus propias ideas y gustos; pero a los treinta es cuando de verdad empieza a crear su nueva figura de la vida. El, como los de su generación —que está siempre dividida en grupos aparentemente hostiles—, combate por la nueva forma de humanidad; gana inexorablemente la batalla a los cuarenta y cinco y durante quince ejerce el predominio. Por tanto, una generación tiene quince años de gestación y quince de gestión.

A los sesenta una nueva ola le arranca el poderío histórico y actúa ya el hombre solo, si sobrevive, en intervenciones secundarias y particulares. Históricamente el muchacho no vive aún y el viejo es un superviviente. Lo cual quiere decir que, a veces, se le busca e interviene en la historia precisamente como superviviente, como anciano, como hombre de larga memoria.

Por eso decía que la realidad histórica, en su núcleo denso y sustantivo, está constituida siempre por la colaboración polémica de dos generaciones. Lo esencial en el concepto de «generación histórica», a diferencia de las generaciones genealógicas —esto es, zoológicas—, no es que las generaciones se suceden, sino, en cierto modo, al revés: que en parte del tiempo coinciden, que se solapan o empalman. Siempre hay dos generaciones actuando al mismo tiempo, con plenitud de actuación, sobre los mismos temas y en torno a las mismas cosas, pero con distinto índice de edad y, por ello, con distinto sentido: una, la defensiva, y la otra, la ofensiva.

Este es el ritmo del cambio histórico. Repito que cada quince años cambia el mundo en que se vive, porque ese mundo es creado por una generación. Y si ahora pasamos de considerar el ritmo o paso con que la historia cambia, al contenido del cambio mismo, hallamos esta simplísima averiguación: nuestro segundo amor es el que es porque antes sentimos el primero. Un segundo amor es siempre de otro cariz que el primero precisamente porque lleva este dentro de sí, conserva su experiencia. Parejamente, en la ciencia se piensa hoy de una cierta manera porque ayer se pensó de otra. Toda idea es, al cabo, insuficiente; tiene sus defectos, en suma, es más o menos un error. El que la inventa vio solo lo que en ella hay de verdad, pero la generación siguiente que la recibe ya hecha, que no necesita emplear sus energías en descubrirla, percibe su limitación, y o bien la completa y perfecciona o bien la arrumba y niega.

En uno y otro caso la nueva idea es lo que es gracias a la experiencia hecha con la de ayer, gracias a que se tiene presente el error de ayer y se evitan sus defectos. Esto acontece con todo lo humano, individual o colectivo. Pensamos lo que pensamos, queremos lo que queremos, son nuestras ilusiones y entusiasmos *eso* que son porque, antes de nosotros, los hombres habían pensado, querido y adorado otras cosas y todo ello queda conservado en la memoria. Conservamos el pasado para evitarlo; este es el humano privilegio. El hombre maduro debe su madurez a haber sido joven; si le extirpásemos mágicamente esa su juventud, el hombre maduro dejaría de serlo y comenzaría de nuevo a ser joven. La madurez, aunque resulte paradójico, está hecha de mocedad y de niñez. Para ser maduro el hombre es preciso que su juventud no se le haya ido del todo, sino que siga presente en él, que siga siendo joven en la peculiarísima forma de «haberlo sido». Lo mismo acontece con la vida colectiva, con la vida histórica. El occidental de hoy es tal y como es porque antes fue positivista y demócrata, y antes absolutista y racionalista, y antes humanista, y antes cristiano como San Francisco o como Dante, etc., etc. Todos esos modos de ser perduran en el tipo histórico actual, en la forma de «haberlo sido» alguna vez el hombre occidental.

Pues bien, como los modos de ser, como el mundo de creencias e ideas en que se vive pertenece a una generación, a ella está todo hombre adscrito. La mayor porción de nuestra persona pertenece a nuestra generación, nos es común con innumerables prójimos. Y como esa generación resume y condensa todas las anteriores,

tendremos que el presente del humano destino —presente en el cual estamos viviendo, presente que somos nosotros mismos— es el que es porque sobre él gravitan o, dicho mejor al revés, porque lo nutren y sostienen todos los otros presentes antiguos, todas las otras generaciones. Si esos presentes pasados, si la estructura de la vida en esas generaciones y, por tanto, la trayectoria de la historia universal hasta aquí hubiese sido otra, nuestra situación sería completamente distinta.

En este sentido, cada generación humana lleva en sí todas las anteriores y es como un escorzo de la historia universal hasta la fecha. Si no fuera tan grotesca la imagen, deberíamos representarnos las generaciones no horizontalmente, sino en vertical, como los acróbatas de los circos cuando hacen lo que llaman «la torre humana»: unos sobre los hombros de los otros; el que está en lo alto goza la impresión de dominar a los demás y, en efecto, está más alto y encima de los demás, pero debía advertir al mismo tiempo que es su prisionero.

El hombre está inexorablemente inserto en un estadio de la irrevocable trayectoria humana, que podía haber sido otra, pero que, siendo la que es, irremediablemente nos mantiene encadenados en la casi totalidad de nuestro ser.

Como ven, el número de una fecha histórica, bajo su insípido aspecto aritmético, es el concepto de una realidad a la vez riquísima y precisa: una nota insustituible de la solemne, gigante y dramática melodía que se llama la «historia universal» o «destino del hombre».

Pero me dirán, con sobra de aparente razón, que todavía no he dicho sobre Vives más que literalmente dos palabras: una, un número, 1492; otra, el nombre de un pueblo, Valencia. Y, sin embargo, créanme, lejos de haberles hecho perder el tiempo, pienso habérselo ahorrado.

A una vida, a la peculiaridad de una vida humana no se la caza aventuradamente a lazo como a un novillo. La biografía es faena de precisión. Para prender la fisonomía exacta de una existencia hace falta un instrumental aséptico y pulido; es trabajo sobre vísceras, cirugía de profundidades, y, como suele acontecer en esta, se tarda a veces más en preparar la operación que en practicarla.

Pertrechados con todo lo anterior va a dibujársenos en pocas palabras el perfil viviente de Vives, máxime habida cuenta de que

esta vez la biografía de un hombre va, en parte, a entrarles no solo por los oídos, sino también por los ojos (1).

Ahí tienen ustedes el plano antropogeográfico —es decir, de la tierra en cuanto referida al hombre— de Europa hacia 1500; bien que atendiendo solo en él, para extremar la simplicidad, a dos órdenes de la vida, que son, en el caso de Vives, los más importantes: el de la política y el de la cultura. La política está representada —por tratarse, al fin y al cabo, de un intelectual que no hizo política—, está representada por las líneas más delgadas, y el dinamismo cultural por las líneas más fuertes.

Para los efectos históricos, en cada época, la tierra tiene una forma distinta, se articula en un como organismo topográfico; ciertos territorios actúan como vísceras de la vida general del tiempo, mientras que los otros son periferia, músculo o tejido adiposo.

Así, en el siglo xv tenemos que destacar tres pueblos que representan el papel de estaciones emisoras de soluciones a los problemas que la circunstancia general europea plantea. Por supuesto, estas soluciones no son siempre taxativas ni en cierto modo definitivas. De 1400 a 1650 no hay nada definitivo, sino que todo es intento, ensayo, germen y transición. Estos tres centros emisores, estas tres vísceras del organismo de la vida histórica occidental en torno a 1500 son: Italia, Países Bajos y España.

Pero tal vez es más plástica que la anterior la imagen elegida por mí para hacer dibujar el mapa: una imagen imitada de la que nos ofrecen los diarios en su sección meteorológica. Pues, en efecto, en el orden político como en el cultural hay en cada fecha ciertos centros de presión máxima rodeados de inmensos espacios bajo menor presión. Entre aquel y estos se establece, como en el mundo de los raudos vientos, una corriente dinámica, pero con esta diferencia: en el orden político como en el atmosférico la corriente va del país con mayor poderío hacia los de menos. Mas en el orden de la cultura pasa lo inverso: que los vientos soplan de los lugares de menos cultura hacia las grandes presiones culturales. Es decir, que allí donde hay menos cultura la gente procura salir del país para buscar las sabidurías allá donde están. Me acuerdo de mi casi antepasado —a fuer de español—, el árabe Ibn Batuta, que tomó su bastón de caminante y echó a andar por el mundo —según dice— para buscar los sabios de la tierra.

---

(1) [No hemos hallado copia del plano y mapa a que se hace referencia en el texto.]

Pues bien; en el orden de la cultura —repito— los vientos soplan de los lugares de menor cultura hacia las grandes presiones culturales y se llevan allá consigo a todas las almas jóvenes y entusiastas, es decir, ingrávidas y etéreas, lo mismo que en la Pampa los aires movilizan los vilanos.

En política, durante la niñez de Vives, se va a constituir el Imperio español de Carlos V, que es la primera hegemonía emergente en Europa. Europa ha sido siempre una pluralidad de naciones dirigida por una de ellas. Eso que ha sido Europa lo seguirá siendo todavía un largo, muy largo rato, bien que tomando esa plural convivencia alguna forma nueva. (Es inexacto del todo el decir —como a veces se oye decir por quien no debía decirlo— que Europa ha muerto. No quiero entrar en la materia, pero no quiero ser cómplice de que eso pueda decirse ante estos países jóvenes, porque sería, de todas las cosas, la más grave para desorientarlos y despistarlos radicalmente). El otro poder político de cuantía existente hacia 1500 es Francia; el resto no existe como fuerza propia, Inglaterra, aún pobre y sin marina, inventará por ello su idea genial y profunda, justamente en esta fecha, la idea del *balance of power*, del «equilibrio del poder» europeo, y pondrá su peso escaso allí donde convenga para obtener ese equilibrio.

En la cultura la cosa es diferente. Estamos en la época humana que se ha llamado —mal llamada, anticipo— Renacimiento. Este había comenzado en Italia como cultivo de los clásicos grecorromanos —es decir, como retórica clásica— y como arte arquitectónico, escultórico, pictórico. Pero las generaciones de grandes humanistas italianos han pasado ya; es el momento culminante de las artes plásticas.

El centro de presión intelectual y literaria en el momento en que Vives comienza sus estudios universitarios se ha desplazado a Flandes. (Ya veremos por qué.) Pero es un hecho que todos los hombres de primera calidad tienen, hacia 1509, puestas sus miradas y apuntada su curiosidad hacia aquel país; hacia aquel diminuto país.

He aquí por qué Vives, que es puro y enardecido intelectual, es arrastrado por el viento que sopla hacia Flandes, donde trabaja el minúsculo hombrecillo que se llamó a sí mismo, con un nombre latino y un apellido griego, Desiderio Erasmo. Hijo natural, era hijo solo del amor: Eros, Erasmo; y en el hijo del amor se perpetúa el deseo que lo engendró: Desiderio.

Pero vayamos ahora a lo que importa más que el espacio, vayamos al tiempo; pero no al tiempo de una huera aritmética cronológica,

sino al tiempo viviente, donde la fecha de una generación significa una cierta figura de vida, un argumento nuevo del drama del existir, un mundo vital distinto.

¿Cómo definir —aun en la forma superlativamente esquemática en que podemos ahora intentarlo— la figura de la vida, el mundo con que Vives se encuentra?

Coloquémonos ante su generación, que es, tal vez, la generación más formidable de todos estos siglos. Pertenece esta al llamado Renacimiento, que es época de transición, de indecisión. Toda generación, lo mismo que cada hombre, viene —como dije— de otra generación anterior y va hacia otras posteriores. El hombre Vives está hecho de lo que ha heredado del pretérito y de lo nuevo que va a desarrollarse y aclararse, puesto por él originalmente, como un germen, en el futuro. Por tanto, como lo humano es realidad cambiante, móvil, que viene de *algo* y va hacia *algo*, la pupila del historiador que quiere entender una vida individual o colectiva —por tanto, algo histórico— no puede quedarse quieta. No es mirando a Vives y a sus coetáneos, cual si fuesen piedras, como descubriremos la arcana anatomía de sus existencias; la pupila histórica tiene que acompañar en su esencial movimiento a la forma de la vida que contempla, y tiene, por tanto, que deslizarse constantemente de ella a las antecedentes y de ella hacia las subsecuentes. Solo así se hace de verdad historia; es decir, se hará.

Ahora bien, ¿hasta qué generación hacia atrás de la de Vives tenemos que mirar para entender a este?

La arquitectura de nuestra vida —dije— tiene sus cimientos en el subsuelo; este cimiento soterraño son las creencias, no solo —repito— religiosas, sino de cualquier orden. Son lo que no es absolutamente incuestionable; de *eso* depende todo lo demás de nuestra vida. Tanto que, a veces, de tal modo nos es incuestionable eso en que creemos, nos es la realidad misma, que no reparamos, de puro creer en ello, en que se trata de una creencia nuestra. De nuestras creencias depende la figura de nuestra vida en lo fundamental. Sobre su profundo estrato se levantan los edificios ya un poco artificiales de nuestras ideas y opiniones; incluso de las que tienen rango de verdades científicas.

Para definir al hombre Vives lo primero, pues, que sería forzoso filiar son sus creencias. Pero ahí está: las creencias, en el tiempo de Vives, son materia confusa que solo con métodos de gran precisión se pueden definir. Vives es cristiano, pero con esta palabra se ha dicho muy poco. ¡Ha habido tantas maneras profundamente

distintas de ser cristiano, es decir, de creer en el Dios de la Biblia y del Dogma! En el café o en el diario se presumirá haber dicho algo muy estricto cuando se ha dicho de alguien que *es cristiano;* pero en verdad, no se ha hecho más que usar una palabra equívoca que significa innúmeras cosas.

Vives es cristiano, pero era erasmista. ¿Es cristiano un erasmista? ¿Un erasmista es cristiano? Desde luego no lo es como lo era Santo Tomás de Aquino, ni como lo fue San Agustín, ni siquiera como lo va a ser Ignacio de Loyola.

Un día del año 1531-32 Vives convida a comer en su modesta casa de Brujas a Iñigo Yáñez de Azpeitia, que luego se llamará Ignacio de Loyola. Convida el humanista Vives al soldado español que ha arrojado la espada y se dispone a crear una milicia que conquiste *este* mundo; fíjense bien, porque es algo esencial: una milicia que conquiste *este* mundo a pesar de ser una orden religiosa. (Ya verán lo que esto significa.) Durante la refacción el humanista y el místico, el tremendo vasco y el tibio valenciano, hablaron de Dios. No sabemos lo que dijeron; solo sabemos que a Vives le hizo fuerte impresión lo que oyó a Ignacio de Loyola.

Como ven, basta meter la mano en la vida de Vives —a quien nada de particular pasó— para que tropecemos con las escenas más superlativas. Y es que en estas generaciones se está fraguando todo lo que va a ser la época moderna, en la cual aún hemos sido nosotros educados, que ha sido nuestra casa y a cuyo entierro, sin embargo, asistimos.

¿Se entendería el cristiano erasmista que fue Vives —lo cual significa un mínimo de cristianismo— con este hombre en quien la vieja fe rebrota con nuevo vigor pero, claro está, con nueva forma, porque el pasado es irreversible y no vuelve nunca? Porque es bien seguro que Ignacio de Loyola, en quien se reafirma la fe tradicional, no es cristiano como San Agustín, no cree en Dios en la misma forma precisa en que creía San Agustín. Ni lo creído por él, Dios, es para él exactamente lo mismo que para San Agustín, ni su creer posee los mismos quilates y la misma contextura. Es irremediable que así sea. Todo en el hombre es histórico y, por tanto, siempre diferente: hoy es otro que ayer, y el ayer no retorna, no retorna jamás... El hombre va siendo, a lo largo del tiempo, estoico, cristiano como San Agustín, cristiano como Santo Tomás, más tarde como San Francisco, y aún más tarde como Erasmo y Vives, o, lejos de ellos, como San Ignacio; y luego deja de ser cristiano y es racionalista, y hoy es voluntarista; y va siendo el hombre todo eso y lo va

des-siendo —sustancial peregrino del ser— sin poder quedar nunca fijo y para siempre en un modo de ser quieto y definitivo; sustituyéndose siempre a sí mismo, inventando un mundo donde alojarse y destruyéndolo después para crear otro, perpetuo emigrante de mundo en mundo, de creencia en creencia, de ilusión en ilusión...

Salvo los protestantes, no era fácil encontrar en aquella fecha dos hombres más distintos, más distantes que Ignacio y Vives; pero ambos pertenecían a la misma generación y cualquiera que fuera su discrepancia en lo visible sobre el haz de la tierra, estaban inexorablemente fundidos por debajo, soterrañamente, en no pocas inadvertidas y radicales creencias. (Luego veremos a qué me refiero cuando les sugiera la cuestión capital en que San Ignacio, sin darse de ello cuenta, coincide con el propio Lutero, para luchar con el cual crea su Orden. Veremos cómo coincide con él, precisamente, en algo verdaderamente nuevo que Lutero, como todos los hombres de este tiempo —pues no le es peculiar—, aporta; cómo coinciden con el «espíritu del tiempo».)

Hemos dicho que Vives es cristiano. Las dudas que sobre esto se han manifestado proceden de la falta de método con que hasta ahora se ha procedido en historia, la cual impide poner en claro toda figura humana un poco compleja. Vives es incuestionablemente cristiano, como todo su tiempo; incluso los contados, muy contados personajes —es curioso: casi siempre insignes botarates— que se las daban de ateos. Pero dárselas de *algo* es el índice más cierto de no serlo...

Lo cuestionable no es si Vives fue cristiano, sino cómo lo fue. En el estrato más profundo de su vida actúa la plena, incuestionada fe en el Dios de la Biblia. Podemos precisar más: desde tres generaciones antes se advierte un desplazamiento del centro gravitatorio de la fe desde el Viejo Testamento hacia el Nuevo Testamento. No es el Dios del Sinaí, el Dios trascendente, el Dios del cristianismo oriental y agustiniano, que es, ante todo, el ultra ser misterioso de la Trinidad, el Dios que interesa, que adora el siglo XV, sino el Dios que baja al mundo. Por tanto, si se me entiende bien, más que Dios, Jesús, Cristo.

Son las generaciones que viven de un libro, tal vez el más característico del siglo XV: la *Imitación de Cristo*. Obra, probablemente, de Tomás de Kempis —¡qué pena no poder entrar a fondo en este apasionante asunto!—, este librito significa y es, en su auténtica realidad histórica, cosa muy distinta de lo que se supone, y, por lo pronto, es lo contrario de lo que, sin más ni más, hace presumir su título

originario, que no es *Imitación de Cristo*, sino *De contemptu mundi* —*Desprecio del mundo*.

Pero junto a esta creencia firme, al fin y al cabo, con toda pureza cristiana, opera en el fondo de la vida de Vives otra fe contrapuesta menos compacta, menos precisa, pero, por ser más reciente, también más vivaz: la fe en la concepción del mundo que tuvieron los clásicos grecorromanos, por tanto, en el paganismo. No se olvide que Vives nace en las generaciones humanistas, y ese mundo pagano es, en verdad, un mundo sin dioses auténticos, sin orbe trascendente, es el mundo natural sin nada de sobrenatural.

La Edad Media, la Edad Media europea, se identifica con el cristianismo: este es la vida interpretada como vía, como viaje a la ultravida que es donde se reposa y se vive en plenitud. En realidad, pues, el cristiano —en la medida en que es vigorosa y eficaz su fe— está fuera de este mundo, anticipando el otro. Este mundo, el intramundo, es fantasma y alucinación para el cristiano; el otro mundo, el transmundo o ultramundo, es el auténtico.

El mundo pagano (sobre todo el clásico: el de los libros y las artes y las *polis*) es solo este mundo. Más allá de él el hombre antiguo no supo proyectar sino una modesta orla indecisa de vagas imágenes ineficaces, las que en plural llama «dioses» la mitología. Es más: para el pagano este mundo —no en sus individuos, pero sí en sus componentes radicales, formas y materias— es eterno como pueda serlo el divino. Los dioses, pues, no tienen nada mejor que añadir a lo que había ya en el mundo. Los astros son eternos, tanto y más que los dioses, los cuales se contentan con ser unas figuras ineficaces, imprecisas, etéreas, como de ensueño; más bien símbolos quintaesenciados de lo intrahumano. Los dioses paganos, en realidad, pertenecen al mundo. Formalmente dirán los estoicos —en quienes se resume la cultura antigua y que Vives llevaba en sus entresijos—, formalmente dirán que el mundo *este* es la convivencia de los hombres y los dioses; unos y otros forman la sola y completa ciudad que es este mundo.

El Humanismo, ya preparado por el enriquecimiento de la vida en todos los órdenes, principalmente en las ciudades italianas y flamencas, introduce en los hombres —desde fines del siglo XV— esa concepción de la vida como «intramundanidad», como mundanidad, como consistiendo solo en *esta* vida y no en preparación para la otra vida eterna, la cual vida eterna va esfumándose para estas generaciones, dejando de preocupar a los hombres y convirtiéndose, más que en *otra* vida, en *lo otro* que la vida. Solo en la

primera mitad del siglo XVII se logra una síntesis positiva y orgánica, con Descartes, Leibniz.

Tal idea entra en colisión inevitable con la cristiana, que, aunque debilitada, fatigada, aflojados sus resortes, llevan aún dentro, todavía, estos hombres. De aquí la crisis espiritual profunda y la dualidad constitutiva de estas criaturas.

Luchan, pues, en el fondo de la mente viviana y en la figura de vida vigente en su tiempo, dos creencias antagónicas trabadas y en lucha. Se comprende que los actos y decires engendrados de esa doble y contradictoria raíz tienen, por fuerza, que ser problemáticos, equívocos y confusos. Para poder reducir a claridad esa patente confusión, ese desdibujamiento, siempre que ante nosotros hallemos una forma de vida de cariz dual y contradictorio —que, como el tornasol, refleja dos colores distintos, según la inclinación que frente a la luz le demos—, hay que proceder rigorosamente de esta suerte: hay que buscar hacia atrás la primera generación que encontremos donde el hombre viva aún tranquila e inequívocamente instalado en una cierta figura de mundo sin contradicción ni dualidad.

Por ejemplo, en este caso, no podemos detenernos para encontrar una generación tranquila, bien instalada en su creencia, hasta 1300: la hora de Dante. Si deslizamos la mirada por el tiempo que le sigue veremos con toda claridad que el hombre europeo va perdiendo tranquilidad con respecto a su mundo de creencias religiosas. Más allá, hacia 1500, veremos que ese mundo se viene abajo y el hombre no sabe qué posición tomar. Seguimos y arribamos a otra fecha, 1600, en que le hallamos nuevamente tranquilo, se ha instalado de nuevo en un mundo para él cierto; posee un nuevo sistema de definitivas creencias y en él persevera complacido durante siglos: es la fe en la razón, que ha sustituido, en grandes grupos sociales, a la fe en Dios de la Edad Media y del siglo XV.

Este panorama nos hace, pues, tomar contacto evidente con tres épocas: la Edad Media que vive en plenitud hasta 1350, la Edad Moderna que vive en plenitud desde 1630, y entre medias una época de indecisión, unos siglos de transición, de inquietud. A ella pertenece Vives.

Ahora bien, el mundo dantesco y medieval, de donde emergen y se evaden los hombres de Occidente en el siglo XIV, y el mundo cartesiano o moderno, en que van a entrar los del siglo XVII, son, como el día y la noche, estricta contraposición. Es la interpretación cristiana de la vida, del hombre y del mundo frente a frente de su

interpretación racionalista; es el sobrenaturalismo frente al naturalismo.

Sería falso, sería además inocente el tratar, en esta forma esquemática en que estoy hablando, de amenguar la contraposición. La distancia entre uno y otro mundo o mansión no puede ser mayor. Como el pueblo de Israel, dirigido heróicamente por el ardor alucinado y alucinante del genio de Moisés, al abandonar el reposo, entre los bien olientes pucheros de Egipto, para arribar un día a la tierra prometida, tiene que peregrinar por los sinsabores y penalidades del desierto, la humanidad occidental, al dejar la casa cristiana y gótica y antes de llegar a la mansión del racionalismo y la ciencia natural moderna, vive tres siglos de tránsito, a la vez de desasosiego y vagos entusiasmos, de azoramiento e interinidad.

La vida de estos hombres —y en modo extremo la de Vives— era, pues, íntimamente muy difícil. Esto nos obliga —si queremos ser justos con ellos, sobre todo con los de estos dos siglos XV y XVI— a hacernos cargo de su mala fortuna. Verdad es que al hombre de hoy le es facilitada esta benevolencia porque él mismo empieza a estar en una situación algo parecida y hasta podría precisarse a qué dos generaciones de este pretérito panorama se parecen con cierta homología las dos generaciones hoy activas. Pero esto supondría muy largo parlar y los minutos me faltan para lo más inexcusable.

En tiempo de Dante se vive desde Dios. Este penetra toda la mundana existencia del hombre y convierte cuanto hace por su gusto y cuenta en concupiscencia y pecado. No se olvide la taxativa definición del pecado dada por San Agustín y que aún tiene plena vigencia sobre las almas en tiempo de Dante y aun posterior. Pecado —dice San Agustín— es todo aquello que el hombre hace tomándose a sí mismo como principio. Es decir, que afirmarse el hombre a sí mismo, que todo entusiasmo hacia algo humano y de *este* mundo es ya pecado; es lo que San Agustín llamaba «concupiscencia». El hombre medieval tiene de la vida una concepción teocéntrica, como la Antigua Edad tenía una concepción cosmocéntrica, y como la Edad Moderna que en este preciso punto empieza ya formalmente con Vives, tendrá una concepción antropocéntrica. (Edad Moderna que tenemos ya, que empezamos a tener a nuestra espalda.) Vives es, y en ello consiste lo más importante de su aportación al tesoro de las ideas, el primer antropólogo que ha existido, se entiende, como un primer albor de ello. Con sorprendente clarividencia, ya en 1531 —piensen ustedes que en 1531 tenía treinta y nueve años Vives— un estudioso de Brunswick toma a Vives como tema de

una tesis académica y le llama, en el título de su estudio «philosopho *praesertim Anthropologo*» (1), «Filósofo y sobre todo antropólogo». (Noten, de paso, la rapidez de las transmisiones culturales en este tiempo. De entonces acá, contra lo que se cree, no se ha hecho sino perderla...)

Pero en tiempo de Dante no solo se vive *desde* Dios, sino que se vive *cara* a Dios y de espaldas al mundo. Quiero decir que no solo existe el hombre mirando todo lo intrahumano desde la relación sobrenatural y de salvación entre Dios y él, sino que no considera como últimamente estimable sino ocuparse de esa relación. De suerte que para estos hombres todo lo que no sea estar ocupándose en la relación con Dios, material y concretamente, es una ocupación secundaria y, en última instancia, menospreciable. Por eso se crea, como vida ejemplar, un tipo de vida que, desde el punto de vista mundano, es incomprensible: la vida monacal y eclesiástica, la vida que se ocupa en plegaria y oración. Los hombres que se juzgan mejores, en estos tiempos, se ocupan en orar y disciplinarse, no en gozar de este mundo; pero tampoco en trabajar.

En los siglos de transición que siguen continúa el hombre viviendo *desde Dios*, pero ya no *cara* a Dios. Por ejemplo, en el siglo xv, ya no *cara* a Dios, *desde* Dios pero cara al mundo. Dios sigue *ahí* para ellos: aún creen; pero queda a su espalda. La vida ha girado, pues, 180 grados: *desde* Dios se mira no a Dios, sino al mundo, y se atiende a lo terreno. El protestantismo acabará en media Europa con la vida monacal. Lutero resume su moral religiosa diciendo: «Hay que seguir la obra de Dios en el mundo», en este mundo. ¿Creen que es casual que Ignacio de Loyola funde, precisamente en este tiempo y frente a Lutero, una orden, la primera que en absoluto no es orden monacal, cuya finalidad no es el retiro ni la oración, sino la pelea en medio de este mundo, la conquista de este mundo para Dios y a la que por eso da un nombre militar: «Compañía de Jesús», es decir, una especie de Tercio castellano a lo divino? He ahí en lo que habían coincidido, sin advertirlo, Lutero y San Ignacio.

Por haches o por erres, desde la nueva forma religiosa o desde la cultura laica, desde 1500, todo va a la afirmación de este mundo, de lo que yo suelo llamar «el intramundo», frente al ultramundo.

---

(1) *De Io. Ludovico Vive, Valentino Philosopho, praesertim Anthropologo, ex libris eius de anima et vita. Pro licentia legendi rite obtinenda publice disseret praeses ac auctor Io. Chr. Gottl. Schaumann Doctor philosophiae paedag. reg. Glauch. collega ordinarius respondente Henrico Iulio Niedmann Brunsuicensi. DXXXI. Decbr. Halae Litteris Franckianis.*

Por vez primera en la Historia se consagra y enaltece el trabajo como valor ejemplar —porque el trabajo es ocupación en este mundo, es operar con cosas, con materias de este mundo—; ni en la Edad Media, ni en Roma, ni Grecia, ni el Asia antigua lo habían reconocido; para todas ellas el trabajo era una cosa inevitable, penosa... y despreciable.

En el siglo XIV se inicia, pues, esta conversión progresiva de la atención en el hombre, que antes enfocaba a Dios y ahora va a enfocar el intramundo. Dios deja de estar en el primer plano del paisaje y empieza a vérsele solo, allá lejos, como el remoto altanero picacho de una serranía, gélido y blanco de nieve, cuyo papel es precisamente cerrar el paisaje, ser su fondo o último plano, pero no intervenir en él.

Síntomas de esto—y conste que ahora me estoy refiriendo exclusivamente al siglo XIV: Primero, se produce la primera etapa del enriquecimiento en Europa. La gente trabaja; trabaja en las villas de Flandes, en alguna de Alemania, en las ciudades de Italia, que llegan pronto a un gran esplendor. Quien trabaja no es —claro está— el guerrero feudal, sino la burguesía, que al hacerse creadora y rica se adelanta en el escenario social. Se crean nuevas técnicas, se siente la fruición de inventar, de producir, de crear. El arte —afirmación siempre de lo intrahumano— como una fuente dormida que despierta, comienza a manar de nuevo en Giotto y sus discípulos.

2.º Brota de pronto un extraño entusiasmo por lo más humano de todo: la palabra. Se comienza a divinizar la lengua clásica latina como tal lengua, y su manejo que es la retórica.

3.º Y esto que es lo verdaderamente interesante: más radical que todos esos síntomas de mundanismo creciente es la secularización de la religión misma y, con ella, de toda la cultura, que hasta entonces había sido en sus hombres y en sus formas eclesiástica. Hasta entonces, la relación del hombre con Dios se realiza al través del ritualismo clerical —dirigido por la jerarquía de los sacerdotes y obispos, cardenales, Papa, por medio de conceptos difíciles creados en la sutileza oficial de los teólogos, que eran clérigos— y se manifiesta en los ceremoniales y reglas catedralicias y conventuales.

(No den, por ningún motivo del mundo, la menor intención de carácter polémico a todas estas descripciones que yo hago. Exactamente haría si estuviésemos hablando de Descartes, en que se inicia una época moderna, de la cual creo que estamos también libertados.)

Pero en el siglo XIV toda esa religión jerárquica, clerical, ecle-

siástica, sabia, teológica se democratiza; se democratiza la relación con Dios, se crea una piedad sin sabiduría ni complicaciones, una religión de «pobres hombres». Ya siglo y medio antes, como precursor, había caminado por el mundo la incandescencia estremecida del «pobrecito de Asís». Ahora se «vulgariza» resueltamente la religión, haciéndose más íntima y directa entre Dios y el hombre cualquiera, el iletrado; lo que el cardenal Cusano llama el «idiota»; es decir, el privado, el que no es clérigo, ni teólogo, ni tiene puesto en la jerarquía eclesiástica. Esta religión vulgarizada se despreocupa de cuestiones dogmáticas y teologales. Para ella Cristo hombre es todo, Jesús, el Dios intramundano, no el *Deus absconditus*, remoto e inasequible. Se prescinde de los clérigos y frailes que, de pronto, después de haberlo sido todo, empiezan —no se sabe por qué— a ser impopulares.

Este estado de espíritu hizo que, en torno a 1370, el holandés Gerardo Groote fundase —síntoma que parece casi inapreciable, pero que encierra en sí, como en una microscópica semilla, toda la Edad Moderna—, fundase un convento de laicos para adorar a Dios, al Dios cristiano, al Dios de siempre, pero sin intromisión clerical. Se llamaron los «Hermanos de la vida en común». Su religión consistía en la deliberada simplificación de la tradicional, en una conducta dulce, en hablar de Jesús y en enternecerse. El abad de su convento más importante, el de Windesheim, que va a tener tanta influencia posterior, se hizo llamar «Juan No sé». «La devoción —definían estos hombres— es una cierta terneza de corazón que muy fácilmente produce lágrimas.» Es, pues, esta religión —que en el siglo XIV brota y se propaga en el XV—, frente a la fiera religión, a la religión magnífica y prepotente de los frailes y obispos medievales, una religión tierna y lacrimante, una *sensibilité* religiosa que se parece mucho —y es como ella, por un lado, síntoma decadente— a la *sensibilité* de los enciclopedistas y lectores de Rousseau, los cuales preparaban revoluciones y, entre tanto, se derretían en lágrimas por cualquier cosa...

Esta devoción, que iba a extenderse por toda Europa, se llamó a sí misma desde luego *Devotio Moderna*. En su ambiente surgió la *Imitación de Cristo*. (Ahora se explicarán a qué me refería yo antes.) La *Imitación de Cristo* que, lejos de ser como su título suena, un arte de despreciar radicalmente al mundo, *De contemptu mundi*, es un comienzo de afirmación intramundana hecho desde la religión misma. En el convento inicial de la *Devotio Moderna*, en Deventer, se educó Desiderio Erasmo, del cual va a manar toda la reforma protestante.

La palabra *moderno* —caso curioso— existió antes que la modernidad misma y se inventó para denominar lo que, efectivamente, iba a ser una de las dos raíces de la cultura moderna: la cultura laica e intramundana.

Paralelamente, en las Universidades la Facultad de Teología retrocede y pasa a primer plano la Facultad de los filósofos.

Todo esto acaece en el siglo XIV, sobre todo en las regiones flamenca, germánica e inglesa, es decir, en el Norte. Pero, bien entendido, nada de todo lo que acabo de decir significa que este hombre nórdico, durante ese siglo XIV, no continuase viviendo tranquilamente instalado en la vieja mansión tradicional, inscrito sin reservas en el cuadro intacto de las creencias medievales y góticas. Todos esos síntomas, todos esos cambios que un siglo después tendrán consecuencias decisivas, como el protestantismo y el racionalismo teológico, son, por lo pronto, no más que reformas parciales, mudanzas y eliminación de muebles que efectuamos en casa, sin cambiar de casa ni soñar siquiera en hacerlo. (Significa, sí, una desazón germinante. Hastiados de cómo están los muebles y los cuadros en nuestra habitación, nos da por simplificarla, lo cual indica que nos asfixiaba un poco el hacinamiento de tanta cosa vetusta. Clavamos clavos en las paredes, con una menuda piqueta abrimos en una de ellas tal nueva ventanita. Sin darnos cuenta de ello, sin proponérnoslo, hemos comenzado a derribar nuestra mansión desde dentro de ella. Así el siglo XIV.)

Más graves son ya, desde luego, los síntomas que ese siglo nos presenta en Italia. Por causas que son obvias, este país, el más rico y donde menos sepultada quedara la civilización grecorromana, tenía por fuerza que ser el que rompiese marcha.

En efecto; dos generaciones después de Dante va a nacer un hombre inenarrable, tan genial como absurdo, tan sincero como farsante, en el fondo de cuyo ser, por vez primera, se va a romper la quietud de las creencias medievales. Este italiano superlativo es *signore* Francesco Petrarca. Puede decirse, con bastante literalidad, que en el corazón de este hombre fantasmagórico y extraño da su primera pulsación germinal lo que más adelante habrá de llamarse «vida moderna». Sea dicho para vergüenza de la intelectualidad contemporánea que sobre tan excepcional personaje, mascarón de proa de la nave «modernidad», no existe un solo libro apreciable.

Petrarca es, a la vez, tan ligero de cascos, tan genial y tan canoro, tan deliciosamente canoro —de él va a vivir la poesía casi hasta nuestro tiempo— que fuera mejor no decir de él que es un

hombre, sino jilguero, alondra o ruiseñor... Por lo pronto, es en extremo un auditivo. Para él el mundo se compone de sonidos. Le enamora la música: canta y toca con su laúd, al cual estima tanto que en su testamento dejará disposiciones determinadas acerca de él, como su mejor amigo. Le encanta el canto de las aves y abundosamente, melodiosamente, él mismo versifica en italiano y en latín.

Para entenderlo tendríamos que mirarlo al través de contemporáneos como Chateaubriand, y mucho más todavía, mejor todavía, al través de Gabriele D'Annunzio. Gabriel D'Annunzio es una edición, tal vez en rústica, de Petrarca...

Petrarca no es ateo; es también creyente, pero su fe es muy distinta de la de Dante. Conserva y tiene la creencia en el Dios cristiano, pero esa fe no actúa, se ha quedado paralítica, inerte, no es fe viva: de ella no emanan principios eficaces y directivos para conducirle por esta vida. El cristianismo que posee se lo ha echado a la espalda como una alforja; delante de sí, en cambio, encuentra, descubre la maravilla del mundo. Es el primer turista, el primer alpinista: sube al monte Ventoux no más que para ver un paisaje. Pero con ese mundo y esa vida que ante sí tiene no sabe tampoco qué hacer, porque la cultura tradicional que ha recibido no le ha podido enseñar a habérselas con un mundo sin Dios, con un mundo que es nuda naturaleza, y él es aún incapaz de inventarse una nueva disciplina hecha para un mundo que sea solo naturaleza.

Avanza, pues, por su existencia Petrarca con una perpetua quejumbre, porque tiene el corazón de las creencias partido en dos: el pasado gótico tira de él por hábito y costumbre, el porvenir naturalista intramundano le atrae como una promesa, y el pobre hombre no sabe qué hacer; y como no sabe qué hacer, el mundo le parece a un tiempo tan lleno de cosas y tan vacío de valores suficientes, que en él se inaugura la tonalidad de todo el siglo próximo —y un poco de toda la Edad Moderna—, apunta en su fondo el hastío del vivir, el *spleen*, lo que en los claustros medievales se llamaba *acedia*, que es la palabra que emplea Petrarca para expresar este sentimiento y que nosotros sustituiríamos por algo intermedio entre la desesperación y la melancolía.

Petrarca es un gran melancólico y nos parece entender perfectamente su drama vital cuando nos dice: *Sento sempre nel mio cuor un ché d'insodisfato*, «Siento siempre en mi corazón un no sé qué de insatisfecho». Una frase así no la ha dicho ni podido decir un hombre medieval. Ahí está el hombre moderno con toda su petulancia de contarnos líricamente todo lo que pasa dentro de él.

O bien aquel otro espléndido verso formado casi exclusivamente de monosílabos: *Ne si ne non, il cuor me suonna intero*..., «Ni sí, ni no, me suena entero en el corazón...»

O, en fin, cuando leemos aquel famoso y espléndido párrafo, en que yo veo anticipada la gran línea romántica del estilo de Chateaubriand. Dice Petrarca: «Me encuentro colocado en los confines de dos pueblos diferentes, desde donde veo, a la vez, el del pasado y el del porvenir. Y la lamentación que nuestros padres no me han hecho oír quiero, al menos, transmitirla a nuestros descendientes.»

Pero ese porvenir que Petrarca creía ver ante sí no es tal porvenir. La «lamentación» que sus padres no le dejaron oír y que él quiere transmitir a la posteridad se refiere al hecho de que se haya dejado perder tanta porción de las obras antiguas. Por una esencial ilusión óptica Petrarca llama porvenir precisamente al pasado más remoto. Porque en su atroz perdimiento, la única lucecita que descubre Petrarca y que va a producir en él un entusiasmo frenético y arbitrario es el mundo clásico, las letras antiguas, las medallas, las esculturas, los monumentos.

Me importa aquí reiterar que al hablar de la *Imitación de Cristo*, de la «Devotio Moderna», de Erasmo, de Petrarca, de quien estoy hablando ahora es propiamente de Vives; porque todo eso está actuando en él, formando las entrañas de su personalidad. La «Devotio Moderna» es Erasmo, y Vives era erasmista; Petrarca es la fuente del humanismo, y Vives era humanista, tal vez el último humanista y, por lo mismo, el primero en quien asoma con tono normal —y no prematuro, alborotado y confuso como en Petrarca— la modernidad. Creer todavía que el estudio de un hombre consiste primordialmente en observaciones de psicología y de su carácter es una inocencia de que yo quisiera verles libres lo antes posible.

Petrarca inicia el humanismo. En su entusiasmo genial por griegos y romanos llega a la ridiculez. El mismo cuenta la grotesca escena en que conduce a dos jóvenes vanguardistas de la época —que le atacan, motejándole de no ser sabio— hasta su biblioteca y poniéndoles delante de un ejemplar de Homero que allí guarda se pone a hacer los más entusiastas aspavientos. «Claro es— añade— que yo no sé griego y no lo he podido leer...»

La escena es de suma importancia; ella revela que lo que en Petrarca y las primeras generaciones de humanistas había de positivo era solo lo negativo, el afán de abandonar la vieja cultura gótica; pero educados en esta, que solo habla de cosas estadizas e invaria-

bles, no tienen los hombres de estos siglos la vista franca hacia el futuro. Eso que para nosotros, educados en el progresismo (en un progresismo bastante ingenuo), es cosa tan sencilla y tan obvia: esperar una mañana sustancialmente mejor que el hoy, no era posible a aquellos hombres. De aquí que, en puridad, todo el siglo XIV, al sentir la necesidad de un cambio, al gritar: *¡Renovatio! ¡Restitutio! ¡Renascenza! ¡Reflorescenza! ¡Risorgimento!* (son todas las palabras que se gritan en el tiempo) no entiende una innovación que venga del futuro o hacia el futuro. En su perspectiva no es posible otro cambio que un retorno a lo primitivo, a los antiguos, a lo que hay antes de la Edad Media. No se olvide esto: el famoso Renacimiento, en su etapa más auténtica, fue todo lo contrario de un futurismo o progresismo, fue un volver a lo primigenio, a lo prístino y un repristinarlo en el estudio del buen latín clásico y el clásico griego. Por eso Conrado Celtis, el humanista alemán, congruentemente pedirá también un retorno al «germanismo primitivo», y Reuchlin y el propio Erasmo postularán también el primitivismo evangélico, para lo cual promueven el estudio del hebreo.

Todo el famoso y demasiado decantado erasmismo no es sino un movimiento como el de Rousseau: una vuelta a la naturaleza, a la pureza y simplicidad primitivas... La cultura medieval, sobrecargada de vegetaciones superfluas y excrecencias de toda índole, de cosas demasiado dichas, de demasiadas fórmulas, de tópicos y letra muerta, asfixiaba a los hombres del tiempo.

Toda crisis humana se origina en que el hombre se ahoga en su propia abundancia. La cultura gótica se les había convertido en hojarasca de frases y en puro mamotreto. Precisamente de entonces data este vocablo: *Mammothreptos* o *Mammetrectus* era el título de un libro voluminoso de gramática, obra del italiano Marchesini, que había amargado la adolescencia de varias generaciones, entre ellas la personal de Erasmo, que no se cansa de denostar y zaherir al tal *Mammetrectus*.

Toda crisis histórica profunda viene de que en un cierto momento la cultura deja de ser vida y se convierte en *Mammetrectus*...

En esta óptica histórica está sumergido nuestro Vives. Todavía no tiene la vista franca hacia el futuro. No ve la vida humana en función de su posible mejora sustantiva en el porvenir. Es precisamente el primer hombre en quien despierta *ligerísimamente* la sospecha de que más allá de la cultura medieval y de la seudocultura de su tiempo renovada en la antigüedad, hay otra cosa. Y entrevé, o más bien, a ciegas palpa que esa cosa, esa posible futura cultura,

es decir, todo eso que va a haber tras lo actual estará centrado en el hombre y el mundo, ambos como pura naturaleza; que será una cultura inspirada en la utilidad de los saberes y no por una inútil contemplación; en fin, que su método consistirá en la experiencia.

Estos son, en efecto, los tres imperativos nuevos de la cultura que débil, pero claramente, va a insinuarnos Vives y que constituyen su más auténtica e importante originalidad: la cultura tiene que ser sobria, útil y empírica. Todo Bacon está en simiente en estos tres términos.

Nada de esto se halla propiamente antes de Vives, conste. Y con aparecer en él solo germinalmente, es una grande anticipación. En las ciencias particulares —por tanto, sin conciencia de su general sentido como en Vives— va a iniciarse en la generación siguiente, donde encontramos al primer fisiólogo, Servet; al primer anatomista, Vesalio, y al primer cirujano moderno, Ambrosio Paré. Como ven, juntos y de un golpe nacen en la misma zona de años los padres de la moderna medicina. Pero la anticipación general de Vives tiene que fermentar aún subterránea, hasta la última generación del siglo XVI, en que juntos brotan los tres instauradores de la nueva ciencia natural: Galileo, Kepler y Bacon. Dos generaciones más allá y ya estamos en lo que ha sido nuestra casa: en la mansión moderna, con el padre de la absoluta modernidad, Renato Descartes.

Pero Vives, que con la periferia de sí mismo se alarga como tentacularmente hasta esa magnífica anticipación, vive con su centro normal en la figura de vida propia al 1500. Por inercia, sigue aún pensando lo contrario de esa su propia anticipación; sigue pensando que no cabe una nueva cultura, que solo cabe limpiar, fijar, simplificar y pulir la cultura grecorromana integrada con algunos residuos de cristianismo. Frente a todos los hombres de estos dos siglos XV y XVI tenemos que emplear la partida doble y distinguir entre lo que son y piensan por inercia del pasado inmediato, y lo que son y piensan por su cuenta. No se olvide que, como he dicho, la estructura de su vida era dual y contradictoria.

No vamos a entrar en el análisis de la obra principal de Vives que (aparte el tercer libro de su psicología, donde esboza la primera teoría moderna de las pasiones) es su gran enciclopedia *De disciplinis—Sobre las enseñanzas*. En este discurso yo no podía proponerme —otra cosa era o inoportuna o imposible por razón del tiempo— sino situar en la larga melodía de las formas del vivir humano la nota que Vives representa, porque eso es lo esencial en una biografía, tomar una vida por su entraña y no por la superficie

—entretenida cuando es entretenida— de sus anécdotas. Unicamente sí quiero dejar dicho que esta obra titulada *De disciplinis*—y que tiene dos partes: una con el título *De causis corruptarum artium*, «Sobre la causa de la corrupción de las artes», y otra *De tradendis disciplinis*, es decir, «De la enseñanza de las disciplinas»—, esta obra —digo— apunta un carácter singular.

Es Vives el primer hombre de este siglo que, ayudado por su temperamento tranquilo, por su pulcritud y sentido de la responsabilidad se detiene en la carrera loca que fue el Renacimiento y se pregunta qué es lo que estamos haciendo, adónde van todos estos esfuerzos, estos trabajos, libros, discursos; qué es, en suma, todo esto que tanto enaltecemos: las letras, las ciencias, lo que entonces se llamaban «las artes»; para qué están ahí, qué debemos hacer con ellos. La palabra contemporánea con que designaríamos eso que entonces se llamaba «las artes» es la palabra «cultura». La obra de Vives es, en efecto, la primera reflexión del hombre occidental sobre su cultura; y la justa transcripción de su título, una vez hecha esta advertencia, debía sonar así: *Tratado de la cultura*. ¿Quieren más precisión? Vives es el inventor de la palabra «cultura» en el sentido actual del vocablo: *cultura animi*, cultivo del espíritu, «cultura del alma».

Bacon, que casi cien años después va a nutrirse no poco de Vives, hablará más afectadamente —porque Bacon no es ya renacentista; Bacon es ya del período barroco—y dirá, en vez de *cultura animi*, *georgica mentis*, «agricultura del alma». Prefiramos el término de Vives...

Pues bien, la primera parte de este *Tratado de la cultura* habla —según he recordado— de la corrupción de las artes.

Noten bien lo que esto implica. Al reflexionar sobre la cultura, Vives no piensa ni por un momento en que sea forzoso o conveniente iniciar una nueva cultura. Esto sería futurismo. No; cultura, por lo visto, no hay ni puede haber más que una—la antigua, la clásica. Lo que acontece es que se ha corrompido y lo que hay que hacer para ponerla a punto es simplemente depurarla, podarla, retrotraerla a su limpia forma originaria. Siempre se termina no en un impulso hacia el porvenir, sino en una evasión del presente por un retroceso al inicial pasado, a lo primigenio. Tocamos, pues, aquí como con la mano y con toda exactitud una limitación radical del hombre y de la figura vital de aquellos siglos.

De sumo interés para una historia rigorosa de estos siglos sería el partir del entusiasmo, *a priori*, absoluto de Petrarca hacia los antiguos, que se propaga y crece en las próximas generaciones, y precisar cuál es la actitud de *cada* generación siguiente respecto a los clásicos.

Tengo hecho el estudio de cómo se puede dar una fórmula muy exacta de cada una de esas actitudes y cómo se observa que, hasta la generación de Vives, la estimación por los antiguos es ascendente y que en la de Vives, por vez primera, se detiene. En esto como en todo, Vives —que fue un hombre de talento, pero no genial, sino un hombre de buen sentido, cosa la más difícil de todas: tener a la vez talento y buen sentido—, Vives representa la divisoria de las aguas en el Renacimiento. Hasta él el humanismo (que es —repito— retorno) es ascendente; desde Vives se baja ya francamente hacia una cultura profundamente nueva y no imitada de los antiguos: «la modernidad»; la divisoria de las aguas en él empieza.

Por tanto, hay detención y va a empezar el descenso. Bien claro está con que contemplen cuál es la generación anterior, que fue la culminación del Renacimiento. Basta nombrarla por su figura epónima: es la generación del Papa León X.

Ya en Vives, pues, hay una cierta retirada en este entusiasmo por los antiguos. Mas será preciso esperar hasta la generación de Bacon: Bacon será el primer hombre libre, en absoluto, de beatería grecoromana y llegará a decir literalmente que, para él, haber dicho «algo» un griego prejuzga ya que es una falsedad. Notorio es asimismo el menosprecio de Descartes hacia todo lo clásico, incluso hacia los matemáticos helénicos. Son ambos los primeros hombres radicalmente futuristas que confían más en los modernos y esperan de ellos más que de los antiguos. La diferencia entre Vives y Bacon se simboliza con suficiente precisión en la diferencia de sus títulos: en Vives se trata de *De causis corruptarum artium*, de las *causas de haberse corrompido la ciencia* —es decir, de algo que ya estaba ahí—; en Bacon se trata de la *Instauratio Magna*, de la *Gran Innovación*, o bien, *De Dignitate et augmentis scientiarum*, es decir, *del progreso de las ciencias*. El círculo mágico, pues, que mantenía al hombre ciego para proyectarse hacia el porvenir ha sido domado y queda este en franquía para el progresismo.

Pero ¿somos nosotros ya progresistas? Cuestión tan grave no puedo, ni de lejos, rozarla ahora. En un homenaje de centenario dedicado a Vives no estaría bien que yo insistiese en hacer notar cómo casi todo lo que precisamente en Vives empieza, como ese modo de ser hombre por él inaugurado, es precisamente lo que en nosotros acaba. Probablemente, como él y los humanistas de su tiempo seguían creyendo en Dios, pero con fe inerte y lo tenían ya a su espalda, muchos hombres de hoy siguen creyendo en la «cultura», pero como en algo que está ya tras ellos y no delante.

¿Cómo han cambiado tanto Bacon y Vives la óptica en lo que se refiere a antiguos y modernos? La verdad es que entre Vives y Bacon han pasado muchas cosas. Leyendo el *Nuevo órgano* del canciller inglés advertimos el efecto que en la generación nacida en 1566 habían llegado a producir todos los inventos y descubrimientos positivos ya logrados; Bacon confiesa que en ese positivismo y nuevo haber se funda su preferencia por los modernos, su fe en el futuro y sus ánimos para crear nuevas ciencias. Se había inventado en poco tiempo el compás, la aguja de marear, la pólvora, la imprenta, el vidrio transparente y la lente.

Por ser en todo decisivo el tiempo de Vives, el tiempo estrictamente de su generación, acontece —¡qué casualidad!— que entre 1492, fecha en que nace Vives, y 1522, fecha en que, según mi teoría, entra a actuar en la historia —pues tiene treinta años—, se ha descubierto América, se ha descubierto la vía marítima a las Indias orientales, se ha descubierto el Océano Pacífico y se ha dado por vez primera la vuelta al mundo. ¡Nada menos que eso en treinta años!

Conviene recordar que todo esto último lo han hecho hombres de la Península Hispánica, sin más ayuda que la de Colón... Y conviene recordarlo no en beneficio de los españoles, sino en beneficio de quienes lo olviden...

He dicho paladinamente que Vives no fue un hombre genial, pero poseyó dos virtudes maravillosas. Es una de ellas ser el iniciador —porque se trata de la más moderna virtud—, el iniciador de la seriedad. Por aquellos tiempos hubo varios hombres de letras y ciencias mucho más geniales que Vives, pero no vacilo en aseverar que Vives es el primer intelectual serio que aparece desde el siglo XIV. Y como en el siglo XIV, o antes, no tiene sentido hablar de seriedad —porque la forma de aquella vida excluía y hacía innecesaria esa virtud—, puede exagerarse más y decirse que es Vives el primer intelectual *serio* que hay en Occidente (1).

(1) [Omitimos el final abreviado que tuvo la conferendia porque lo insertamos en su integridad, a continuación, conforme al manuscrito preparatorio.]

[FINAL]

Su otra virtud fue la serenidad. Por eso eligió como lema esta expresión: *Sine querela*, «sin querella». No importa mucho si como temperamento fue Vives sosegado y tranquilo. Porque en ese lema y en toda su obra descubrimos que el sosiego, la serenidad, el no buscar pendencia, el no quejarse, el no creerse con derechos y el no ser suspicaz —¡cuántas veces no repite este consejo!: ¡no seáis suspicaces!, esto es, no andéis siempre pensando que los demás os persiguen—, todo esto, digo, fue para él un método o técnica vital perfectamente deliberado, y no la espontaneidad de un temperamento. Miren entre qué gentes tiene que vivir, sin duda gente genial —pero gente casi toda frenética— en la acción o en el pensamiento: César Borgia, Lutero, que actúa principalmente en su juventud: Ulrico de Hutten, el caballero andante del protestantismo; Münzer, el insensato revolucionario del comunismo anabaptista; Paracelso, el frenético de la especulación intelectual; Rabelais, el maravilloso orgiástico de las letras y del vocabulario, que se embriagaba con palabras, hasta con palabras que él mismo inventaba, como Francisco I se embriagaba con todo—con la uva y la mujer y la batalla.

Estos son sus coetáneos, los de su generación. Pero lo que al comenzar a vivir encuentra son los últimos hombres del siglo xv, que fue un tiempo de gran amargura secreta y de gran frivolidad en la superficie. Eran lo contrario de lo que el yo de Vives tenía que ser y quería ser: seriedad. El mismo Erasmo, con ser, junto con Maquiavelo, el genio auténtico de aquella etapa, nos sorprende —como antes he sugerido— por un fondo casquivano que no falta en Maquiavelo, ni en Poliziano, ni en Pico della Mirandola, ni en Savonarola. Prueba de la inestabilidad de aquellas vidas es que muchas de ellas fueron una cosa en su primera mitad y otra en la segunda. Esto es característico de todo el Renacimiento propiamente tal: son primero paganos, es decir, juegan a ser paganos, u otra cosa análoga, y luego se convierten, se disciplinan, se ensombrecen e incineran. Así Botticelli, así Giovanni Pico della Mirandola. Savonarola, al revés: empieza como un santo, sigue como un demagogo y acaba como un trágico histrión.

Esta constancia de los individuos se engendra forzosamente

en la dualidad constitutiva que hemos descubierto en la figura general de la vida entonces vigente. Todo es inquietud, búsqueda, pálpito, anhelo, alerta, sospecha, deseo —en formas, ecuaciones, temples y combinación diferentes— en Botticelli y en Verrocchio, en Leonardo y Miguel Angel y el dulce pintor de Urbino.

La originalidad de Vives, como hombre y persona, es su ensayo de ser formal.

El siglo xv es el más complicado de toda la historia europea hasta la fecha. Y no por casualidad o extrínsecos motivos, sino porque es el siglo de la crisis histórica, la única propiamente tal —hasta la que estamos viviendo— que habían sufrido los pueblos nuevos de Occidente, los que surgieron de la otra crisis mucho más grave, catastrófica, en que sucumbió el mundo antiguo y de que emergió, como nueva afirmación, el cristianismo. La complicación proviene de que su vida —como toda vida en crisis— tenía una raíz dual: por un lado es persistencia de la vida medieval —en rigor, supervivencia—; por otro, es germinación de vida nueva. Son, pues, dos movimientos contrapuestos: el hombre medieval cae como el cohete consumido y ya ceniza. Pero en esa ceniza descendente penetra un nuevo cohete ascendente que es aún puro fuego —el surtidor de la vida nueva. El choque da lugar a las combinaciones más varias e inestables de lo muerto y lo vivo, del incendio y la ceniza.

El escolasticismo se ha perdido y agotado en sus últimas posibles complicaciones, intrincamientos y cabalismos, y llega ya exhausto, jadeando, sin resistencia ni coraje, entregado, como al fin de la jornada la mula del panadero.

La visión negra de la vida, que es característica de la Edad Media, se multiplica en el xv por su propio agotamiento y hay una radical sensación de vacío y se insiste aún más en lo lamentable y leproso y macabro de la vida: en la vida se insiste en la muerte. Es un siglo, como es sabido, cuya danza característica fue la «Danza de la muerte». La muerte, no la del hombre, la de cada hombre, sino su objetivación y como personificación independiente en un personaje con vida propia, en un aventurero, casi un pícaro que anda por el mundo haciendo de las suyas. El esqueleto con la guadaña es la figura dominante del arte, se le hace hablar en verso con su quijada sin dientes, se le pinta, se le esculpe, se le dibuja; y las prensas de que va a salir la invención de Gutenberg siguen imprimiendo a millares, a millones, los toscos grabados en madera cuyo héroe es siempre la muerte —audaz, sarcástica, pícara, locuaz, impasible, cruel—, que hace bailar

a todos, al emperador, al Papa y al menestral, el baile brujesco que acaba en la sepultura.

Pero he aquí que acostándose los hombres una noche como de sólito —sobre este paisaje de negrura y vacío— aconteció algo mágico. (Es un mito de mi propia invención que les quiero contar.) Un diablillo de nada —su estatura no pasaba de dos varas— en esa noche tuvo una idea diabólica, diabólica pero de diablillo. Se entretuvo en descolgar todas las graves campanas de la iglesia y puso en su lugar grandes cascabeles. Al llegar la alborada, las gentes de Flandes y de la cristiandad toda fueron despertadas, con enorme sorpresa, no por las solemnes y meditabundas voces de las campanas, sino por un alegre reír de cascabeles que chorreaba de todas las espadañas.

El diablete autor de la maliciosa estratagema e inventor —sobre el fondo amargo propio a aquel siglo— de una nueva suerte de alegría fue el hombrecillo de Rotterdam, Desiderio Erasmo. Erasmo es el archiholandés: a la par meticuloso y un poco frívolo y maldiciente y bromista. Recuerden los cuadros holandeses: no cabe mayor precisión, cuidado, rigor en la pintura, pero en un rincón del cuadro hay siempre una figura ocupada en ejecutar sus menesteres menores. Los cascabeles tienen una alegría ácida, es más bien la risotada sarcástica, nítrica, que brota de una sustancial amargura, no es la jovialidad serena de quien está en lo firme y lo claro, y menos que nada es la sonrisa alciónica de Grecia. La obra más representativa de Erasmo que tanto debió gozar Vives, el *Elogio de la locura*, es la broma un poco cruda de la «Nave de los locos». En este siglo el loco es el bufón y el bufón el loco. Rigoletto lleva en su caperuza los cascabeles oficiales del tiempo—de aquel tiempo en cuyos ámbitos retumba la crispación sonora de su reír.

Erasmo crea un nivel y un espacio; de él surgirá la Reforma protestante. En ese espacio vivirá todo hasta 1540, en que empieza la Contrarreforma. En ese espacio y nivel está Vives. Pero en él empieza otra cosa. Como no tiene el genio de Erasmo y como lo que inicia es más difícil, no logra llegar a la significación de un nuevo nivel. Sostengo que fue Vives, por ello mismo, un hombre de desenvolvimiento especialmente tardío. Se ve que en los últimos años de su vida no le interesa ya el humanismo ni la retórica ni la gramática ni los comentarios teológicos. Una nueva e intacta tarea ve ante sí: ciencia rigorosa y empírica, técnicas sociales —política, educación, organización del pauperismo—; en suma, un estudio positivo de lo humano —individual y colectivo—, una antropología.

Es una de las dos grandes cosas que en el siglo próximo van a triunfar; la otra es la ciencia natural de que Vives no tuvo ni sospecha. Esta fue la gran limitación que su época le impuso.

Un primer intelectual serio tarda en llegar a sí mismo. La seriedad es paulatina y un paso a paso. De aquí mi idea según la cual Vives empezó a lograr ser su auténtico «sí mismo» en sus muy últimos años. Si hubiera vivido más —para el pensamiento morir a los cuarenta y ocho es morir joven— es posible que la historia se hubiera ahorrado medio siglo. (Conste, pues, mi sospecha de que Vives es muy característicamente un hombre malogrado.)

Su vida, por lo demás, su biografía en el sentido usual del término, que es el que gusta al vulgo cultísimo o al vulgarísimo culto, lector de esas lamentables biografías noveladas, carece en absoluto de interés. Si se quiere interesar a ciertas gentes es preciso haber matado a alguien, haber violado unas cuantas doncellas, haber robado una estancia a su auténtico propietario o haber engañado a la multitud fundando un partido político.

Como Vives anduvo muy lejos de hacer nada de esto, su vida no es nada: es un deslizarse de jornada en jornada, sentado encima de una mesa, pasando folios de librotes y haciendo volar cotidianamente sobre el área blanca del papel la pluma del ala de un ave.

Se dice, pues, muy pronto la biografía de Vives. Bastan cuatro palabras: nació, estudió, escribió, murió.

LA CULTURA DE LAS HABAS CONTADAS

TODO lo humano, sea personal, sea colectivo, se halla en incesante cambio. Pero estos cambios en que la humanidad consiste son de dos clases muy distintas y de dispar trascendencia; hay, en efecto, cambios materiales y cambios de actitud. Cuando un hombre siente un nuevo amor se trata solo de un cambio material, pues solo han cambiado la persona amada y el matiz del sentimiento, que en un segundo amor es, claro está, algo diferente del primero cuya experiencia acumula. Abstractamente podemos imaginar una serie sin fin de amores, cada uno, por su objeto y su tono, algo distinto de los otros, pero, en definitiva, tan mismamente amor el uno que el otro. Todos estos cambios se producen dentro de la esfera amorosa, de la actitud erótica que permanece invariable. Se producen dentro de ella y, además, la suponen.

Mas esa serie sin fin de amores que abstractamente imaginábamos es incompatible con la realidad. Pertenece a la estructura de la vida humana que el individuo no pueda experimentar sino una pluralidad muy reducida de enamoramientos. Lo de menos es la mengua corporal que los años aportan. Mucho más decisivo es que al cabo de unas cuantas experiencias amorosas se encuentra el hombre, sin saber cómo, con la impresión de que ha vivido todas las formas esenciales del amor, que ha visto a este en todo su dintorno y, en suma, que ha averiguado que el amor «no es más que *eso*». Entonces experimenta un cambio incomparable con los que llevan de un amor a otro. Ahora se trata de un cambio en la actitud frente a la esfera toda del amor.

Este ejemplo que se recomendaba por su claridad tiene el inconveniente de que es extremo. En él el cambio de actitud ante un orden importante de la vida es tan radical que puede llevar a abandonarlo y desinteresarse de su ejercicio. Sin embargo, puede también traer

esta otra consecuencia: que el hombre vuelve a amar aun a sabiendas de que el amor «no es más que eso». Pero téngase bien en cuenta que estos nuevos amores poseerán un sentido radicalmente distinto de los que precedieron a aquel melancólico descubrimiento.

De lo dicho se desprende una ley del humano destino según la cual los cambios materiales, acumulando sus experiencias, dan al cabo un precipitado que es un cambio de actitud; y estos cambios de actitud son los que «hacen época» en nuestra existencia personal.

Ahora bien, lo propio acontece si en vez de referirnos a una vida individual atendemos a la continuidad de una serie de generaciones históricas. Aunque con grandes pérdidas, cada una acumula las experiencias de las anteriores y estos cambios materiales por ellas cosechados llegan en una determinada generación a precipitarse en forma de cambios en la actitud vital.

Hace diez o doce años un escritor francés dio al libro en que refería su rápido viaje en torno al planeta este título: *Rien que la terre*. Podemos traducir el sentido que este modismo sugiere diciendo: *La Tierra no es más que eso*, y pronunciar estas palabras en tono de asombrada interrogación o de admiración. Con una u otra música expresan lo mismo, a saber: la sorpresa con que, de pronto, muchos hombres, durante el último cuarto de siglo, descubrieron que su actitud ante la Tierra tomada en su integridad como lugar donde nuestra especie ejercita el crudo oficio de vivir, había cambiado. ¿Cuál es la actitud antigua? ¿Cuál es la nueva? Cuando Colón nos cuenta en la relación de su primer viaje que los indígenas de una isla antillana le hacen saber cómo en otra, no muy lejana, hay hombrse con hocico de puerco y hay un monte todo él de oro puro, advertimos que el buen almirante no está muy cierto de que eso o cosa aproximada no sea verdad. Ello significa que para el hombre de aquel tiempo la Tierra era una realidad en que predominaba lo desconocido. Cualesquiera fuesen los cómputos astronómicos y geodésicos entonces vigentes, para los efectos vitales la Tierra era ilimitada en extensión, puesto que no se había topado aún con sus límites. Era, en este sentido, infinita, con lejanía nada o difícilmente asequibles. Pero más aún que en el orden de la extensión se les presentaba el planeta como infinito en contenido. Nadie podía arrojarse a presumir qué fenómenos topográficos, minerales, vegetales, zoológicos y aun humanos iban tal vez a encontrarse en las regiones desconocidas. Esta infinitud cualitativa de formas actuaba sobre las mentes, obligándolas a contar con lo más inverosímil, con lo extraordinario, de suerte que su actitud respecto a la Tierra tenía la condición de un

ángulo abierto hacia lo irrazonable, infinito y portentoso. Nadie hubiera podido decir entonces: La Tierra no es más que eso; sino todo lo contrario: La Tierra no es eso, se entiende, eso que ya conocemos. Más allá de eso que conocemos hay tal vez minerales, vegetales, animales, hombres completamente distintos de los notorios, y cuando no, suficientemente heterogéneos para que las formas de realidad telúrica resulten impresumibles e inagotables.

Nadie ignora cómo se originó la larga y gloriosa etapa de los «descubridores». No teniendo los portugueses tarea histórica posible del lado de Europa y el Mediterráneo, comenzaron a alargar sus derrotas por la costa atlántica de Africa. Esto les hizo descubrir pueblos extrañísimos, faunas imprevistas, paisajes increíbles y una mina maravillosa. Sería apasionante describir el efecto que esto produjo en Europa. Fue una embriaguez. Da gana de decir que la Tierra en su dimensión vagorosa e infinita de *terra incognita* se les subió a la cabeza a los hombres de 1500 como un éter o un alcohol. Lo de menos fue el afán de aumentos territoriales por parte de los soberanos y la sed de tesoros que retorcía las entrañas de aquellas cortes paupérrimas. Uno y otro impulso utilitario sirvió, como siempre el utilitarismo, para dar continuidad y solidez a la faena descubridora. Pero el barlovento que hinchaba las velas de los descubridores desde fines del siglo XV y durante todo el XVI no fue propiamente eso, sino el deseo frenético de escapar a la monotonía, a la cotidianeidad de la vida medieval y partir en busca de sorpresas. El viaje a lo desconocido era, en rigor, un viaje hacia lo sorprendente y extraordinario. Al sentir la Tierra como infinita, era esta promesa y esperanza de lo inesperado. Y como al mismo tiempo se iban haciendo grandes descubrimientos en otros órdenes distintos del geográfico, los europeos se habituaron a vivir de sorpresa en sorpresa, hasta el punto de convertirse esto en una necesidad como la droga para quien la frecuenta. Vamos precisamente en este libro a tomar contacto con una época —que sigue sin intermisión a la de los «descubridores»—para la cual era imposible vivir sin sorprenderse y sorprender, hubiera o no motivo auténtico que lo justificara.

Desde entonces hasta nuestros días en una tenaz y admirable labor de exploración apenas ha habido jornada en que algún trozo del planeta no haya pasado de desconocido a conocido, de inasequible a practicable. Fecha tras fecha se ha ido reduciendo y acotando esa potencia de infinitud que la Tierra poseía. En la relación con ella del hombre occidental se iban produciendo incesantemente

«cambios materiales». Sin embargo, la actitud básica permanecía la misma, sin más que diferencias de intensidad. Perduraba la impresión de que nuestro planeta era un escenario infinito en lejanías y en formas. De cuando en cuando un nuevo hecho reavivaba la esperanza de sorpresas. Recuérdese que no es más allá de 1869 cuando Schweinfurt descubre en el centro de Africa el primer pigmeo, es decir, el prototipo de las formas humanas más fabulosas. Recuérdese el asombro ante las primeras exploraciones a fondo del Tibet a comienzos de este siglo, que ofrecieron a nuestro apetito de lo heteróclito, pueblo de tan inverosímil catadura.

«Vivir de sorpresa en sorpresa» ha sido, en efecto, la emoción tonal de la existencia europea durante toda la Edad Moderna hasta nuestros propios días. No solo la Tierra nos era, en el sentido apuntado, infinita, sino todos los demás órdenes de la realidad. Por todos lados se presumían infinitudes. De aquí el constante afán de novedades, el prurito de innovación. No tenía sentido quedarse con lo que ya se tenía, porque se esperaba hallar más allá de cuanto era dado otras cosas mejores e inauditas. El pie estaba siempre pronto a abandonar todo horizonte a la vista en busca de la ultranza. Una sencilla reflexión sobre parejo estado de espíritu produjo la doctrina del progreso infinito, que es una permanente invitación a que seamos desleales con el presente y lo que hay, a cuenta del futuro y lo imprevisto. Una cultura así inspirada tenía que ser por fuerza peregrinante y provisoria.

Mas he aquí que un buen día, durante el último cuarto de siglo, muchos europeos fueron sintiendo que de pronto cuajaba dentro de ellos una nueva actitud respecto a la Tierra. Cayeron súbitamente en la cuenta de que el planeta todo era magnitud conocida y, además, asequible sin grandes dificultades de tiempo y esfuerzo en todos sus puntos. De nada sirve hacer notar que esto no es literalmente verdad, que hay aún territorios no vistos por nadie y que la mayoría de ellos no han sido aún bien mirados. Es igualmente inoportuno observar que ninguna razón justifica últimamente que ese cambio de apreciación no se hubiese producido cincuenta años antes o cincuenta años después. Los cambios de actitud no son operaciones racionales y no lo son porque no es el sujeto quien deliberada y responsablemente llega a ellos en virtud de lúcidas meditaciones. Al contrario: se engendran sin nuestra anuencia y los encontramos constituidos dentro de nosotros, sin saber cómo. Y esto es lo que les da una eficacia incontrastable sobre nuestra vida. Precisamente porque no han surgido engendrados por razones son invulnerables al razonamiento y, que-

ramos o no, nos imponen mecánicamente su extraña y como anónima inspiración. Así en este caso lo más que podemos hacer para explicar la fecha del cambio sería precisar ciertos últimos progresos en la técnica de los transportes y la comunicación —los aviones y la radiofonía— que pueden haber disparado la cristalización del cambio, pero no lo justifican (1).

Ello es que la Tierra ha dejado de ser para nosotros el orbe prácticamente infinito que antes era. Nos consta que hemos de vivir y estamos confinados en un escenario infinito. Ahora bien, no porque un ámbito sea finito está dicho que no sea muy grande, enorme. Sin embargo, como toda impresión actual del hombre es relativa a la impresión antecedente de la cual se viene, el descubrimiento de la finitud de la Tierra trae consigo, como primera reacción, que nos parezca pequeña. Repito que no afectan a la cuestión las dimensiones abstractas que el cómputo científico le atribuya y que nunca han sido infinitas, sino que al imaginar el planeta como campo para las posibilidades vitales, presente el cariz de delimitado o limitado. Se han aforado *grosso modo* las cantidades de carbón y petróleo que hay en la Tierra y parejamente las demás primeras materias. Se han oteado macroscópicamente todos los espacios terráqueos. Se ha hecho en grandes líneas el inventario de los minerales, vegetales, animales y tipos humanos que existen. Todo esto ha decantado en la convicción de que sabemos ya cuál es el repertorio de formas con que podemos contar en el planeta. Sin duda no conocemos aún todas rigorosamente hablando, pero la visión panorámica ya lograda anula toda fuerte probabilidad de que se descubra ni un paisaje, ni una planta, ni un animal, ni un hombre cuya condición no quede inscrita en el círculo de las dimensiones conocidas, por tanto, de lo ordinario. Esto es lo decisivo: a la vista del hombre la Tierra presenta amputada su antigua dimensión de lo extraordinario y sorprendente. No hay más de lo que ya hay y es consabido. A eso hay que atenerse. *La Tierra no es más que eso...* La Tierra es habas contadas.

Este cambio de actitud en la manera como vitalmente evaluamos nuestro terrestre habitáculo no interesa directamente a la economía del presente libro. Me he extendido un poco, sin embargo, en descubrirlo porque constando a todos los que me van a leer y siendo de suyo un fenómeno bastante traslúcido, me sirve como paradigma para facilitar la inteligencia de otro cambio de actitud que sí interesa

(1) Sobre el modo de actuar estas convicciones profundas y extrarracionales véase mi estudio *Ideas y creencias*. [En *Obras completas*, tomo V.]

a la modalidad de este estudio pero que es más sutil y al que, sobre todo, muy pocos han arribado aún.

Me refiero al cambio de actitud respecto al pasado. Con extraña coincidencia de fechas, al mismo tiempo que el europeo se moviliza mar adelante en pesquisa de ultranzas, resuelve evadirse de su confinamiento intelectual y artístico y emigra a la Antigüedad. Esto fue el Humanismo. Entonces, por vez primera, el hombre de Occidente sale en busca del pasado. Este pasado a que el Humanista va, como en trashumancia, no es aún el pasado histórico, esto es, el pasado simplemente en cuanto tal. La Antigüedad es el pasado ejemplar y este atributo le proporciona cierto carácter de eterno presente. Es de sumo interés —pero no hay ningún libro que lo haya estudiado— perseguir en la secuencia de las generaciones humanistas la lucha entre estas dos dimensiones de la Antigüedad: lo que tenía de puro pretérito humano y lo que tenía de ejemplaridad, es decir, de *Humanitas*, con mayúscula (1). Se pasa por una serie de altibajos, pero la verdad es que, con una u otra intensidad, ha predominado siempre en el concepto de *Humanidades* el sentido de ser una ocupación con las formas «perfectas» de lo humano, en pensamiento, en política, en moral, en arte, en poesía.

Como los descubrimientos geográficos, el de la Antigüedad ponía ante los hombres los espacios infinitos de «otro mundo». Cada día surgen de la tierra nuevas estatuas más o menos mutiladas, nuevos textos griegos y latinos que la Edad Media desconocía. Como una Atlántida emergente aparece todo, es decir, casi todo Platón. Es un caso representativo. Platón era todo un continente. Parecía inagotable. Se le recorre atropelladamente, como pasa siempre que la tierra descubierta parece sin límites y promete siempre un más allá de novedades. Como se le estudia tranquilamente por la idea que se tiene de su inmensidad, no se le entiende bien, y como no se le entiende bien parece indominable, y como parece indominable, *exsuperantissimus*, parece divino. Entonces se contrae el hábito, no corregido suficientemente ni siquiera en nuestros días, de poner los ojos en blanco cuando se habla de Platón y hacer otros gestos rituales, síntoma indefectible de la beatería. (2)

---

(1) La expresión *Humanitas* como lo perfecto humano aparece por vez primera en Cicerón.

(2) [Este primer capítulo de un proyectado libro, conforme de su texto se desprende y al que en la Nota Preliminar hacemos referencia, ha resultado ser, según averiguaciones posteriores, un borrador para una introducción al libro sobre Velázquez que el autor premeditaba escribir. Véase, en *Obras completas*, vol. VIII, las partes publicadas del libro *Velázquez*.]

SOBRE UN GOETHE BICENTENARIO

I

[INTRODUCCION EN ASPEN] (1)

Pido a ustedes por anticipado perdón porque voy a comenzar dirigiéndoles una pregunta que puede parecer impertinente pero que, en verdad, no lo es tanto, pues anuncio desde luego que no tienen ustedes que contestármela a mí, sino cada cual a sí mismo. La pregunta, hecha a quemarropa, es ésta: ¿Por qué están ustedes ahí?, quiero decir, ¿por qué cada uno de ustedes está aquí ahora? Esta pregunta es más grave de lo que al pronto puede parecer, pues es evidente que ninguno de ustedes está ahora aquí por haber sido disparado, como una bala, sobre este sitio en este momento. No están aquí ahora como el astro está ahora en un preciso punto de su órbita, a saber, merced a una necesidad mecánica de que él no es responsable. Están aquí porque han venido, es decir, porque han querido. Bien; ¿de dónde han venido? Si entrásemos en diálogo me diría cada uno de ustedes que ha venido aquí desde tal ciudad, pueblo o comarca rural donde estaba antes. ¿Me permite su generosidad que siga siendo impertinente y les haga caer en la cuenta de que eso que me dirían, sin ser del todo falso, no es propiamente verdad? Sin duda, hace unas horas o hace unos días se hallaba cada uno de ustedes en ese lugar a que ahora silenciosamente se están refiriendo. En ese sitio y en ese momento decidieron venir, por tanto, decidieron estar ahora aquí. Mas para decidir esto tuvieron cada uno que elegir entre diversas posibilidades que se le ofrecían para ocupar esta hora de su vida. Prefirieron la de estar aquí y al preferirla aban-

(1) [La conferencia en Aspen, Colorado (Estados Unidos), tuvo lugar en julio de 1949.]

donaron las demás posibilidades que hubieran podido realizar, como han realizado esta.

Eran vidas posibles de ustedes que abandonaron, que negaron, de las que se retiraron o retrajeron, en suma, de las que han venido para estar aquí. Entre el lugar real donde se hallaban y este lugar real donde acaban de llegar se ha interpuesto, en cada uno de ustedes, un mundo más o menos rico de posibilidades suyas y es de él de donde propiamente partieron, de donde, en verdad, se separaron y vinieron ahora aquí. Es esta, señoras y señores, la más sorprendente condición del hombre que hace de él un ser distinto, radicalmente, de todos los demás. El hombre no está nunca en la concreta realidad directa o inmediatamente, como está la piedra. Nuestro modo de estar en la realidad es sumamente extraño porque consiste en estar siempre llegando a ella desde fuera de ella, desde un mundo de meras posibilidades. Y esto es lo que proporciona a la presencia de ustedes aquí ahora su carácter grave; porque cada uno es responsable ante sí mismo de ella. Han decidido ustedes ocupar así esta hora de sus vidas, pero sus vidas tienen las horas contadas. Cada una es insustituible y si estar aquí no es lo mejor que podían hacer ahora, es evidente que han estrangulado una de esas sus horas incanjeables y han practicado una cierta forma de parcial suicidio. Esta consideración nos invita a cuantos nos hallamos aquí a obtener el mayor rendimiento posible de los minutos de esta hora que no es una cualquiera de un tiempo infinito, sino que es única en la precisa y breve serie que tenemos a nuestra disposición. Tratemos de conseguirlo.

La «Goethe Bicentennial Foundation», en nombre de la Universidad de Chicago, me ha encargado que tome hoy la palabra para mover a ustedes a meditar sobre Goethe en esta solemne ocasión de su bicentenario. No sé por qué aquellas respetables instituciones han tenido la ocurrencia de elegirme a mí para esta tarea, siendo yo hombre oscuro, escondido y sin ninguna monumentalidad. Pero no voy a hacerles perder tiempo en averiguar estas razones de mi elección, que no sé. En cambio quiero inmediatamente decir *que sí sé* hasta qué extremado punto es difícil la tarea que me ha sido propuesta. Porque Goethe es uno de los grandes hechos que han acontecido a la civilización europea: Es en ella un hecho visceral. Tocar a Goethe, aunque sea solo en un punto es, pues, hacer estremecerse las vísceras de esa civilización. Pero la civilización europea, todo el mundo lo dice, aunque no estoy seguro de que todo el mundo entienda lo que con ello dice, atraviesa una hora de crisis radical. Esto significa, expresado con otras palabras,

que la civilización europea se ha hecho problemática para sí misma. Ahora bien, una civilización es un sistema de soluciones a los problemas que oprimen al hombre, y si ese sistema de soluciones se convierte, a su vez, en problema, quiere decirse que la vida europea atraviesa una etapa de superlativo dramatismo.

II

[INTRODUCCION EN HAMBURGO] (1)

Que en esta fiesta dedicada por la gran ciudad libre del Hansa a Goethe en su bicentenario sea yo quien toma la palabra y se dirige a ustedes es un hecho extravagante. No parece cuestionable que debía ser un alemán quien hablase a ustedes de una materia tan alemana, tan íntimamente alemana como es Goethe. Podría decirse que tras años de grave alteración, de vivir como fuera de sí —*entäusserte*, diría Hegel—, en este festival goethiano, por vez primera los alemanes vuelven a tomar contacto con sus propias profundidades, apoyan de nuevo sus pies en el estrato compacto y básico de su propia realidad histórica como en una «tierra firme». Pero apoyar el pie en la tierra firme no es sino una invitación a volver a caminar hacia adelante, y como yo creo, con vehemente convicción, que el hombre alemán conserva reservas inagotables de elasticidad en sus músculos, apoyar el pie en la tierra firme significa iniciar un nuevo gran salto hacia el futuro, más allá del horizonte histórico hoy a la vista. Probablemente ustedes no piensan así porque viven aún dentro de una atmósfera de depresión vital que las duras experiencias de estos años han creado inevitablemente en Alemania. No minimizo la gravedad de esas experiencias: la fatiga de esfuerzos inauditos cuyos resultados fueron negativos, la desilusión de los alemanes respecto a sí mismos y respecto a los demás pueblos, la falta de claridad en las soluciones de los problemas actuales que, a decir verdad, padecen hoy todas las naciones del mundo. No creo desatender ninguna de estas cosas y, por tanto,

(1) [La conferencia en Hamburgo tuvo lugar el día 28 de agosto de 1949, y fue publicada en versión alemana en la revista *Hamburger Akademische Rundschau*, 1949, 8-10.]

que para el alemán es hoy muy especialmente difícil ser. Sin embargo, sospecho que en el estado de alma reinante hoy en Alemania hay un grado o potencia de desánimo que no está justificado por nada, sino que tiene un origen puramente traumático que por contagio ha ganado a todos o a muchos. Hace pocos días hablaba yo sobre Goethe allá, en el fondo de los Estados Unidos, en el Colorado, cerca de tres mil metros sobre el nivel del mar, rodeado de colinas exuberantes de verdor sobre las cuales se elevaban los severos picachos de la cordillera cubiertos de patética nieve reverberante. Vi llegar allí los eminentes profesores alemanes que habían sido invitados al festival goethiano. Llegaban como náufragos que ganan una playa, envejecidos, arrugados, agrios, encerrados dentro de sí como ciudades sitiadas, recelosos del contorno. Fue para mí una experiencia ejemplar asistir a la metamorfosis que pocos días después se había producido en aquellos hombres. Nos aparecieron —el querido Curtius, el querido Reinhardt— como súbitamente rejuvenecidos. Las arrugas adventicias habían desaparecido. Las caras sonreían. Sus almas, perdida la suspicacia, se habían abierto a cuanto las horas traían. Su conversación era un manantial constante de ocurrencias, ingeniosidades, certeras sentencias; en suma, habían vuelto a ser.

Esto prueba irrefragablemente dos cosas: una, que habían quedado sorprendidos por el contorno favorable que encontraron. Desde el primer momento se sintieron rodeados de la simpatía a su nación, del respeto a sus personas, del tradicional entusiasmo por sus capacidades. Otra, que todos aquellos atributos de náufrago —envejecimiento, arrugas, retracción, recelo— no procedían de nada sustantivo. Eran puro contagio patológico que la convivencia dentro de Alemania había depositado en ellos. Les bastó sacudirse aquel polvo moral caído sobre ellos mecánicamente del contorno alemán —todo lo colectivo es lo humano mecanizado, mineralizado y en este sentido deshumanizado— para volver a un estado de alma ciertamente dolorido, lleno de problemas, pero sereno y normal. En una nación que se encuentra en una coyuntura como la de Alemania en el presente es urgente reobrar contra el traumatismo, el *rictus*, los *ticks* colectivos y eliminarlos lo antes posible. Es preciso airear la atmósfera confinada, de cuarto de enfermo, y para ello abrir de par en par las ventanas —se entiende—, las ventanas que dan al fondo auténtico de cada hombre, para que el alma de este vuelva a ser manantial y no cisterna hermética, acaso corrupta.

A este traumatismo se debe últimamente el hecho extravagante aludido por mí al principio: que sea yo y no un alemán quien deba

hoy decir a ustedes algunas palabras sobre Goethe. No voy a entretenerme ahora en describir el mecanismo por el cual la traumática situación produce esos efectos. Pero es de sobra conocido porque, en uno u otro caso, ha actuado en todo el Occidente. Más o menos, en todas las naciones de Europa los más auténticos intelectuales han quedado inhibidos por las incidencias de estos años. Son muy pocos los que a fuerza de renuncias y de disciplina han sabido navegar por el arrecife de tan pavoroso y anómalo acontecimiento. Pero claro es que lo primero que han tenido que saber hacer es callarse. Una vez más queda probado que el hombre de la palabra, del *lógos*, el técnico del decir tiene que ser también el técnico del silencio y el especialista en taciturnidad. Quien de verdad sabe decir, también de verdad y a punto sabe callar; y callar no solo en su país, sino mucho más cuando las circunstancias le han centrifugado y ha tenido que vivir errante de nación en nación.

Y esto me lleva a llamar la atención sobre algo con que conviene contar en el presente. Los pueblos europeos están desde hace siglos habituados a que conforme van aconteciendo los cambios históricos haya gentes que se encargan de intentar aclararlos, de procurar definirlos. Ha sido la labor de la pura intelectualidad. No creo que esta tenga en la historia un papel cuantitativamente muy importante, pero la realidad es que los organismos sociales europeos están habituados a contar con que se haga luz sobre lo que les va pasando. Es una función, como la vitamínica, de escaso tamaño cuantitativo pero sin la cual el organismo no puede vivir. Pues bien, por vez primera, desde hace muchos siglos, esa labor de esclarecimiento ha quedado incumplida, suspendida —por diversas causas— durante los últimos veinte años. Los más auténticos intelectuales, por razones diversas y bien fundadas, han guardado absoluto silencio. Y es el caso que durante ellos han acontecido hechos históricos que por su tamaño y su índole pertenecen a una fauna nueva en la historia, por tanto, aún más necesitados de aclaración. Al faltar esta ha acontecido que a las angustias, dolores, derrumbamientos, penalidades de toda clase se ha añadido, para aumentar el sufrimiento de los europeos, la falta absoluta de claridad sobre eso que sufrían. El dolor quedó y queda multiplicado por la tiniebla en que se producía. Las gentes reciben tormentos y no sabían ni saben de dónde estos vienen ni quién o qué les atormenta. Si preferimos dar a la tremenda coyuntura una expresión humorística habremos de recordar aquel cuadro expuesto en una exposición de pinturas cuyo lienzo estaba, todo él, embadurnado de negro y debajo llevaba este rótulo: «Lucha de ne-

gros en un túnel.» Mas parece que la hora es ya cumplida para que comiencen a encenderse lucecitas en la tiniebla del túnel, que la mente europea vuelva a segregar su tradicional claridad y en los ámbitos históricos actuales haya de nuevo lo que, según cuentan, pedía Goethe mientras agonizaba: *Licht*. Esta tarea de esclarecimiento tiene, por supuesto, que ser ejecutada poco a poco, comenzando con leves insinuaciones y blandos eufemismos.

No esperen ustedes hoy de mí otra cosa. Si yo dijese ahora, de plano y sin más, lo que pienso sobre el mundo actual y particularmente sobre Alemania y sobre Goethe no haría sino causar a ustedes daño. Los padecimientos de estos años y lo insatisfactorio del presente hacen que ustedes se hallen supersensibles al menor roce; como dice mi lengua española: en carne viva. La medicina recomienda en estos casos un régimen lenitivo. Mas anunciar que no voy a decir lo que pienso no es anunciar que voy a decir lo que no pienso; es, simplemente, invitarles a que estén alertas para escuchar algo que no es paladino decir, pero sí es intencionado sugerir.

Teniendo a la vista este horizonte de circunstancias y con tan pocos minutos de tiempo a mi disposición, me pregunto qué pueda comunicar a ustedes sobre Goethe quien, como yo ahora, tiene la doble y contradictoria misión de hablar por cuenta de otro, a saber por cuenta de un alemán ausente que debía estar en el uso de la palabra, y a la vez hacer llegar a ustedes el timbre de una voz extranjera que, penetrando como un soplo de aire libre el confinamiento de vuestra vida en estos años, refresque un poco con su exotismo la atmósfera recalentada que ustedes respiran; un afortunado destino que esto sea en alguna, aunque leve, dosis posible. Educado yo en las disciplinas intelectuales alemanas, puedo sumergirme en la intimidad *des deutschen Wesens;* pero oriundo de otra raza y circulando por mis venas otra historia, puedo también contemplar al hombre alemán desde fuera de él. Yo me he pasado la vida haciendo esto: viendo a alemanes unos ratos desde dentro y otros desde fuera. Si me dejan ustedes emplear mis habituales imágenes barrocas diré que he sido durante más de treinta años el cuco del reloj alemán.

III

[CONFERENCIA DE HAMBURGO] (1)

En estas circunstancias, ¿qué podemos hacer con Goethe cuando el azar cronológico, haciendo pasar su prócer figura por la fecha ritual de su bicentenario, la destaca ante nuestra atención, nos obliga a encontrarnos de nuevo con su persona y con su obra? Los tiempos reclaman eficiencia y urgencia. Sería faltar de plano a este imperativo que nos dediquemos a hacer ante Goethe gestos ceremoniales de reverencia, pronunciando palabras de alabanza ornamental, cuando todo en él y en torno a él se nos ha vuelto cuestionable. Nada sería menos goethiano que hacer esto. Una vez y otra nos dice que en materia de cultura solo vale lo que sirve —*das, was fordert*—, lo que sirve no para utilidades parciales, sino lo que sirve para hacernos *ser*. Toda la obra y toda la existencia de Goethe giran en torno a este tema sustancial: en qué consiste para el hombre *ser* y cómo puede llegar a *ser*. No creo desfigurar lo que había en lo más profundo de su pensamiento si lo resumo en esta fórmula: nuestra vida, la de cada uno de nosotros, nos ha sido dada, pero no nos es dada hecha, sino que es una tarea, es algo que tenemos que hacer, que hacernos. Hacia 1811 escribió en un álbum: *Gott gibt die Nüsse, aber beisst sie nicht auf*—«Dios te da la nuez, pero sin cascar.» Esa tarea, que es para cada cual su vida, no es arbitraria. Nos es impuesta. Todos sentimos en cada instante, allá en el secreto fondo de nuestra conciencia, quién es el que *tenemos que ser* y con máxima frecuencia nos damos cuenta de que somos infieles o incapaces de ser ese que tenemos que ser; es decir, que, en rigor, no somos, más bien contra-somos. No se confunda lo que sentimos «tener que ser» con lo que «debemos ser». Esto último pertenece a la dimensión de la vida que llamamos ética y que es secundaria y superficial. La conciencia del «debe ser» es solo un imperativo. La conciencia del tener que ser tal hombre y no otro es mucho más premiosa: es una exigencia permanente y perentoria. Goethe llama a eso que cada cual tiene que ser, pero no suele lograr ser, *Persönlichkeit*, la personalidad. Cuando el hombre logra realizar esa personalidad,

(1) [El texto de Hamburgo recoge y amplía el de Aspen.]

por tanto, cuando logra ser el que tiene que ser y de este modo coincide con su auténtico sí mismo, el hombre es feliz. Para Goethe *ser* es ser feliz, y viceversa.

Höchstes Gluck der Erdenkinder
Ist nur die Persönlichkeit.

«La más alta felicidad de los mortales
es solo la personalidad.»

El sentido contemporáneo de esta palabra nos viene de él. Personalidad es el destino individual del hombre. Nótese la genial paradoja que esto implica, en la cual Goethe anticipa lo que hoy estamos por nuestra propia cuenta y esfuerzo averiguando. Pues significa que el auténtico ser de cada hombre no es una realidad que desde luego le constituye, sino una especie de figura imaginaria, de proyecto irreal, de inexistente aspiración que se ve comprometido a realizar—por tanto, que cada uno de nosotros es propiamente algo que aún no es, que se halla siempre en un futuro problemático: no es un *factum*, sino un *faciendum;* no es una cosa, sino una empresa. Pero es interesante advertir que en este sentido nuevo y goethiano de la palabra «personalidad» viene, por decirlo así, a cumplirse el más viejo sentido del vocablo. A la figura, papel o *rôle* teatrales que el actor tenía que realizar en la escena llamaban los latinos *persona.* Y lo llamaban así porque *persona* significaba máscara. En el teatro antiguo el rostro del actor desaparecía bajo la máscara en la cual estaban representados los rasgos de la figura imaginaria cuyo destino la tragedia o la comedia hacía manifiesto. En aquel teatro, pues, se consideraba que la cara casual del actor no podía ser la auténtica faz del personaje dramático. Lo auténtico era la máscara que a nosotros nos parece precisamente lo que oculta y suplanta al hombre auténtico. Pero el teatro no inventó la máscara. El teatro tiene un origen religioso y encuentra la máscara en la más vetusta tradición religiosa. Conviene recordar que uno de los más primitivos inventos del hombre fue la máscara. Franz Altheim, el historiador de la religión romana, persiguiendo la génesis del vocablo *persona*, encuentra que uno de los dioses más antiguos del Mediterráneo se llamaba Porsen o Pursen—en etrusco *fersu.* Era el mismo dios que en Grecia se llamara Dionysos; en Italia, Bacchos; por tanto, el dios de los muertos, y tal vez está en relación con él la divinidad subterránea Persefone o Proserpina. Como suele el dios de los muertos, estaba Porsen encargado de regir el destino de los vivientes. El hombre, para obtener

su favor, por tanto, para lograr su destino, su personalidad, le ofrendaba su máscara, la representación plástica de su propia cara, por tanto, lo que parecía más auténtico y esencial del ser humano, pero deformado según la figura del dios. Y cara *—os—* debió ser el nombre más antiguo de máscara, que por ser ofrendada a Porsen habría pasado luego a llamarse *persona*. Estas máscaras aseguradoras del destino individual se colgaban de un árbol sagrado. Influido por el dios, se esperaba que el viento al moverse eludiese, sortease los efluvios adversos, los destinos hostiles. Esto se llamó el rito de la cara que se balancea con el vaivén del viento *—oscillans—*, es el rito oscilatorio. Y aquí tenemos cómo se riza el rizo de la máscara primigenia, símbolo del destino personal, con la *Persönlichkeit* de Goethe. Porque esta no es lo que en cada momento somos, sino algo, como la máscara, externo a nuestro ser actual y que necesitamos esforzarnos en realizar, como el actor se esfuerza en hacer vivir en la escena el personaje imaginario, el papel que representa. La personalidad en el sentido goethiano tiene poco o nada que ver con la psicología. No denomina hecho de conciencia, cosas que pasan dentro de nuestra mente, sino el drama que es siempre nuestro personal vivir. El cual es drama porque nos pasa fuera, en el tremendo y absoluto «fuera» que es el Universo.

He anticipado todo esto por dos razones: una, porque esta idea de la personalidad es acaso la más actual en todo el pensamiento de Goethe, sobre todo si se la liberta, como acabo yo de intentar, de ciertas fórmulas suyas menos felices (de que me ocuparé otro día) y que son, sin embargo, sobre las que más se ha insistido: la personalidad como *entelékheia* y como *daímon*. La otra razón es que esa idea del ser del hombre como una inexorable empresa, esa concepción de la vida personal como algo que cada cual tiene que hacer, que cada cual, diríamos, tiene que fabricarse, es el fundamento de su actitud ante la cultura—una actitud que nadie, pienso, había adoptado antes de él, ni aun después hasta etapa muy reciente.

Esto nos importa mucho, porque el hombre europeo ha llegado a una coyuntura en que no tiene más remedio que aclarar sus cuentas con la cultura. El concepto y la palabra cultura, como ocupación del hombre con las letras, las artes, la filosofía, las ciencias, surgió en el humanismo y fue el humanista español Luis Vives el primero que metaforiza el cultivo del campo o agricultura para decir *cultura animi*. Pero esta cultura humanista era más bien jardinería. Se consideraba que las letras y las ciencias tenían un valor por sí, pero este valor era el de un ornamento. La cultura era un añadido a la vida que la

engalanaba. A esta interpretación ornamental de la cultura sucede otra en el siglo XVIII. La fe religiosa ha dejado de ser vigente en las minorías europeas. Dios era el valor supremo, lo que en absoluto vale por sí. Al irse Dios de las mentes su hueco divino es llenado precisamente con la cultura. Se piensa que el hombre logra su plena dignidad, participa en el valor supremo cuando se pone al servicio de la cultura divinizada. Es curiosa la constancia con que en la historia se presencia el hecho de que el hueco de una cosa inyecta en la nueva que viene a llenarlo los atributos de la antigua. La cultura no tiene nada que ver con Dios, por lo menos con el Dios de la fe religiosa. Es un sistema de actividades puramente intrahumanas. Sin embargo, al suplantar a Dios y alojarse en el alvéolo de su ausencia, se convirtió en Dios. Esta es la actitud de Kant, como lo ha sido de todo el siglo siguiente. En las minorías más caracterizadas de Europa, al cristianismo sucede el culturalismo. Mi generación fue todavía educada en esta actitud teológica ante la cultura. *La ilâha illallah*... No había más Dios que la cultura, y Hermann Cohen, su profeta. Así, allá en Marburg hacia 1910.

Goethe vivió sumergido en el ambiente dominado por esa creencia y es patente que no pocas de sus palabras y no pocos de sus actos aparecen inspirados por ella. Téngase siempre en cuenta cuando se habla de Goethe que era un ser bifronte: con una de sus caras viene del pasado y lo acepta, con la otra ensaya y vislumbra el porvenir. Por un lado Goethe no es sino la culminación de cuatro siglos de humanismo, por otra parte es la superación de las viejas Humanidades y el punto de partida para una nueva visión de lo humano. Casi toda la inmensa literatura sobre Goethe parte de suponer que Goethe fue un culturalista. En realidad no hay tal cosa. Goethe se pasó la vida luchando dentro de sí contra todo lo que su tiempo dejaba caer sobre él. El tiempo histórico en que vivimos es el camino por donde, queramos o no, tenemos que marchar, y, queramos o no, deja caer sobre nosotros la polvareda de las creencias colectivas vigentes en esas fechas. Pero bajo todos los automatismos que la época ponía en él, Goethe se rebela contra toda divinización de la cultura. El hombre no ha sido hecho para el sábado, sino el sábado para el hombre. El hombre no ha venido al mundo para ser culto, sino que la cultura tiene que justificarse ante el hombre sirviéndole para *ser*. Su actitud ante esta es, pues, exigente y pragmática. Significa, en verdad, una inversión total de los términos tradicionales. Hoy percibimos muy claramente esta rebelión de Goethe contra la idolatría de la cultura, contra lo que podríamos llamar el totalitarismo culturalista. Recuér-

dese el grito entusiasta de Shaftesbury, a fines del siglo XVII, que para él y muchos hombres de su tiempo resumía el sentido de la vida: *Liberty and letters!* Dejemos ahora el tema «libertad», que probablemente surgirá en alguna otra de mis próximas conferencias. ¡Letras! ¡Literatura! ¿Es la literatura un salvavidas suficiente en el gran naufragio que es la vida humana? El grito de Shaftesbury es la condensación del Humanismo. Llevamos tres siglos de rendido culto a eso que se ha llamado cultura. Nunca la humanidad se había entregado tanto a ella, ni siquiera en Grecia; nunca la ha absorbido con mayor apetito, entusiasmo, veneración. El resultado no parece ser inequívocamente favorable ni mucho menos. Es, pues, natural que hoy el hombre se revuelva frente a la cultura y le pida cuentas estrechas, reclame que se justifique ante él. Pero noten ustedes que ya en esto se entrevé como el principio de una nueva cultura —de una cultura menos linfática, con menos tejido adiposo, puro nervio y fibra muscular— menos satisfecha de sí misma, más ajustada a la móvil y peligrosa condición del hombre. Esta es, me parece, la actitud más profunda y decisiva de Goethe frente a las actividades culturales. «Cuanto más lo pienso —dice en edad ya muy avanzada— más claro me parece que la vida existe simplemente para ser vivida»; y en otro lugar: *Es kommt offenbar im Leben aufs Leben und nicht auf ein Resultat desselben an.* «Es evidente que en la vida lo que importa es la vida y no un resultado de ella.» Por tanto, que no es ella quien tiene que justificarse ante la cultura, sino, al revés, esta ante la vida. Pero esta norma de Goethe nos debe llevar a ejercitarla frente a él mismo y preguntarnos perentoriamente: ¿De qué nos sirve Goethe? No es sino expresar lo mismo, con otras palabras, decir que necesitamos entrevistarnos con un Goethe actual.

Este Goethe actual —de 1949— no es el que fue para sus contemporáneos, ni el que ha ido siendo para las generaciones sucesivas es nuestro Goethe de hoy. Porque Goethe no ha muerto del todo. Ninguna cosa humana de que hablemos, por tanto, que exista para nosotros, ha muerto. Las pirámides de Egipto, ingente obra humana que fue construida en el comienzo de la historia, no porque materialmente perduran, sino porque perpetúan un gesto humano, una manera de ser hombre, siguen viviendo en nosotros. (Tanto que muy pronto voy a tener un fiero combate, cuerpo a cuerpo, a propósito de ellas con Mr. Toynbee, que en su grande libro de historia habla de ellas con una incomprensión genial. Vamos a pelear por la pirámide como se pelea por una mujer lozana.) La piedra, la planta, tienen pasado, son lo que ahora son porque antes

pasaron muchas otras cosas. Pero ese pasado del cual proceden desapareció, quedó antes que ellas y en este sentido debemos decir que lo tienen, pero no lo contienen. El pasado no está en ellas como un componente activo y presente. El hombre, en cambio, está hecho, por lo pronto, de pasado; que sigue viviendo en nosotros *porque nos* ha pasado a nosotros y lo seguimos siendo en esta peculiar forma de «haberlo sido», como seguimos siendo los adolescentes que fuimos y gracias a ello somos los adultos y viejos que somos. Por eso existe hoy Goethe: porque fue algo tremendo y magnífico que *nos pasó* a los europeos. Sabido es que lo que más claramente diferencia al hombre del animal, sobre todo de los animales superiores, no es lo que con vago término solemos llamar inteligencia, sino la memoria. El pobre animal olvida casi todo lo que le pasa, no lo acumula y condensa en la reminiscencia y esto impide que su inteligencia trabaje sobre abundantes datos, que combine, relacione, infiera, en suma, razone. El hombre es el animal de la larga memoria y merced a ella perdura en él una enorme porción de pasado. Mas perdurar es pervivir. Goethe tenía una conciencia muy clara de esto y en ella funda su idea de la inmortalidad humana. Todos ustedes recuerdan la idea goethiana de que los individuos humanos no están en una relación igual con la muerte. Hay quien, al morir corporalmente, muere en absoluto, desaparece. Hay quien pervive un poco de tiempo en la memoria de sus familiares, pero cuando un hombre ha logrado, por su enérgico esfuerzo, realizar una personalidad de gran riqueza vital, cuando es lo que él llamaba con término nada afortunado una gran Entelequia, vive largamente en el alma colectiva de los tiempos futuros y goza, por tanto, de una relativa inmortalidad. Esta idea que, a primera vista, parece arbitraria o al menos mitológica, no es sino la rigorosa descripción de lo que, en efecto, acontece.

Después de su muerte corporal, Goethe ha seguido viviendo en la mente europea; pero esto significa que cuanto ha pasado a Europa y al mundo en conexión con Europa desde 1832, le ha pasado también a él. Su figura se ha ido modificando al choque con las nuevas experiencias que el hombre europeo ha ido haciendo, y lo que puede interesarnos, pienso, es estudiar cuál es el perfil de Goethe hoy, cómo se presenta ante nosotros, qué partes de su obra y de su vida han perdido vitalidad, cuáles, en cambio, solo ahora cobran pleno sentido. Los alemanes, con sobrada razón, sienten orgullo por su Goethe, que es, después de Lutero, el primer alemán que hace de lo alemán una sustancia universal que fluye por toda el alma europea como un inmenso río fertilizante. Mas,

por otra parte, no debemos ocultar un hecho con el que es preciso contar: que Goethe como poeta y como persona ataca los nervios a muchos hombres, incluso de las nuevas generaciones alemanas. En este sentido acaso no haya entre las figuras próceres del pasado ninguna más inactual o, dicho con más exactitud, mas anti-actual. Tienen la culpa de ello los que se aferraron a la falsa figura de Goethe que ha predominado en la *Goethe-Philologie* —es decir, los eruditos goethianos—, la figura de un Goethe sereno y seguro de sí propio, cristalizado y como mineralizado; en suma, un Goethe que no era sino la estatua de Goethe en una plaza pública. Pero hay un Goethe que ni sus contemporáneos ni las generaciones anteriores a la nuestra pudieron ver. Yo quisiera que mis palabras de hoy fuesen solo una incitación para que intentemos contemplar su ingente fisonomía de esta nueva manera, que es —como es nuestro tiempo— áspera, dramática, perentoria y, si se quiere, un poco exasperada. Propongo a ustedes que en el bicentenario de Goethe no hablemos del Goethe antiguo y menos del Goethe eterno, porque este adjetivo es siempre megalomanía, sino de un Goethe bicentenario. Solo este, creo, *fordert uns*, nos puede servir. (Y necesito advertir que por un error de transmisión telegráfica el título de esta conferencia no es el propuesto por mí. El título dado por mí era este: *Ueber einen zweihundertjährigen Goethe*, «Sobre un Goethe bicentenario».)

Pero aquí está la mayor dificultad. Porque Goethe no es una anécdota, sino un hecho visceral en la civilización europea, de suerte que no es posible tocar en un solo punto a Goethe sin que las entrañas todas de nuestra civilización se estremezcan. Pero esta nuestra civilización no es hoy a los europeos radicalmente problema. Vivimos una época de interregno. Nos faltan, pues, firmes puntos cardinales en los que orientar nuestro juicio. Nos falta unidad de medida con que medir al Goethe que nos importa. Más aún: conversar sobre cualquier tema importante es hoy sobremanera difícil porque las palabras mismas han perdido su sentido eficaz. Como acontece siempre al fin de un ciclo cultural, los vocablos de las lenguas están todos envilecidos y se han vuelto equívocos. Las dos únicas palabras que conservaban algún prestigio —cárcel y muerte— hoy ya no significan nada, porque se ha llevado a la cárcel por los motivos más opuestos y más fútiles, porque se ha asesinado bajo todos los pretextos.

Necesitamos comenzar completamente desde el principio el estudio de Goethe. Nada es más grato que empezar de nuevo: es un sinónimo de renacer. Y que necesitemos hacer esto con Goethe es,

como todo en él, simbólico. Porque eso, empezar de nuevo, es lo que tenemos que hacer todos los europeos. Nuestra casa se ha hundido. ¡Magnífico pretexto para construirnos otra mejor! Nos hallamos, sin duda, en una hora de crepúsculo. Mas por una natural ilusión óptica muchos europeos poco perspicaces creen que ese crepúsculo es vespertino. A los que piensan así les llamo vespertinistas. Aunque yo no puedo dar aquí las razones, que son muchas y muy precisas, para hacer persuasivo mi vaticinio, diré sin más que, a mi juicio, se trata de un crepúsculo matutino. Me adscribo, pues, aunque somos muy pocos, a la grey de los matinalistas. Cierto que todo en Europa se ha tornado problemático, pero una cosa necesito añadir en seguida para que no se tergiverse mi diagnóstico sobre la situación por que atraviesa Europa y que hice enérgicamente constar ante mis oyentes americanos (1). El que nuestra civilización se nos haya vuelto problemática, el sernos cuestionables todos sus principios, *sin excepción*, no es, por fuerza, nada triste, ni lamentable, ni trance de agonía, sino acaso, por el contrario, significa que en nosotros una nueva forma de civilización está germinando, por tanto, que bajo las catástrofes aparentes —en historia las catástrofes son menos profundas de lo que parecen a sus contemporáneos y en cierto modo (conste que digo en cierto modo) son más que nada espectáculo melodramático para la galería— bajo congojas y dolores y miserias una nueva figura de humana existencia se halla en trance de nacimiento. La civilización europea duda a fondo de sí misma. ¡Enhorabuena que sea así! Yo no recuerdo que ninguna civilización haya muerto de un ataque de duda. Creo recordar más bien que las civilizaciones han solido morir por una petrificación de su fe tradicional, por una arterioesclerosis de sus creencias. En un sentido mucho más hondo y menos ficticio que el pensado por él podemos repetir lo que nuestro gran antepasado Descartes —*ce chevalier francais qui partit d'un si bon pas*—decía: «Dudo, luego existo.» El hombre necesita de la fe; ha menester de creencias como de un suelo y una tierra firme donde poder tenderse a descansar. Mas cuando no se trata de descansar—como dice Goethe,

Die deinen freilich können mussig ruhn,
doch wer mir folgt, hat immer was zu tun.

«Los tuyos pueden descansar ociosos,
pero quien me siga siempre tendrá algo que hacer.»—

(1) [«Temo que los americanos no diagnostiquen con suficiente exactitud la situación por que atraviesa Europa», decía Ortega en Aspen, en este pasaje.]

cuando no se trata de descansar, sino, por el contrario, de *ser* con máxima intensidad, por tanto, de crear, el hombre emerge y se levanta desde el elemento como líquido, fluctuante y abismático que es la duda; es esta el elemento creador y el estrato más profundo y sustancial del hombre. Porque este ciertamente no comenzó, en cuanto hombre natural y no sobrenatural, por tener fe; e inclusive el cristianismo reconoce que el hombre, al dejar de ser sobrenatural y convertirse en el hombre histórico, lo primero que hizo fue perder la fe y «estar en un mar de dudas», admirable expresión que todos nuestros idiomas poseen y en la que se conserva vívida la más vieja experiencia humana, la más esencial: aquella situación en que no hay un mundo solidificado de creencias que sostenga al hombre y le lleve y le oriente, sino un elemento líquido donde se siente perdido, se siente caer —estar en la duda es caer—, se siente náufrago. Pero esta sensación de naufragio es el gran estimulante del hombre. Al sentir que se sumerge reaccionan sus más profundas energías; sus brazos se agitan para ascender a la superficie. El náufrago se convierte en nadador. La situación negativa se convierte en positiva. Toda civilización ha nacido o ha renacido como un movimimto natatorio de salvación. Por debajo de los fenómenos superficiales que se perciben a simple vista —la penuria económica, el confusionismo político— el hombre europeo comienza a emerger de la catástrofe y *gracias* a la catástrofe. Pues conviene advertir que las catástrofes pertenecen a la normalidad de la historia, son una pieza necesaria en el funcionamiento del destino humano. Una humanidad sin catástrofes caería en la indolencia, perdería todo su poder creador.

Especialmente invito a los alemanes a que tengan la elegancia de tomar su atroz catástrofe como una de las cosas normales que acontecen en la vida. En efecto, la vida presenta a veces una faz que se llama derrota. Por cierto que hoy las facciones de esa faz que se llama derrota no presentan rasgos muy diferentes de la faz que se llama victoria. Todo invita más bien a que se hable de una universal derrota. ¿Pero no es esta la condición ineludible para que pueda soñarse en una universal victoria?

Ahora bien, todo esto que digo no hace, pienso, sino expresar con otras palabras la convicción más profunda de Goethe, la que le llevó a trascender las creencias cómodas de su época, la fe ingenua en el progreso y la confianza en una supuesta «naturaleza» del hombre que asegura su porvenir. ¿Qué es Fausto sino el hombre que al cabo de la vida y de sus experiencias, de puro creer saber se siente perdido?

Wo fass ich dich unendliche Natur?

Es decir, ¿cómo puedo orientarme en un mundo que parece infinito? No se puede formular mejor la sensación de perdimiento. Recordemos cómo Fausto se define a sí mismo:

Ah! bin icht der Flüchtling, Unbehauste?
Der Unmensh ohne Zweck and Ruh!

«¿No soy el fugitivo y sin hogar?
¿El monstruo sin finalidad ni reposo?»

Sigamos recordando:

Das Schaudern ist der Menschheits bester Teil!

«Lo mejor del hombre es el espanto.»

Y más allá:

Mein Schreckensgang bringt seligsten Gewinn.

«Mi camino de terrores me ha llevado al más feliz logro.»

En fin, oigamos una vez más el formal desafío de Fausto a Mefistófeles, el espíritu de la negatividad:

In deinen Nichts hoff ich das All zu finden.

«Espero encontrar el todo en *tu nada*.»

Algunos grupos de escritores europeos, menos numerosos que rumorosos, pretenden hoy retrotraer al hombre a la nada y dejarlo en ella instalado. Mucho habría que hablar sobre este brote de inspiración nihilista que se llama a sí propio «existencialismo». No es esta ocasión oportuna para entrar en ello. Unicamente diré esto: no es la manera de combatir y superar ese nihilismo (que algunos —no yo— califican de pesimismo), apartar utópica e ingenuamente la mirada de las limitaciones y negatividades humanas. A mi juicio, hay que proceder inversamente: el proceso mismo de las experiencias europeas —y ahora me refiero especialmente a las experiencias intelectuales— nos lleva por fuerza a ello: en vez de ocultar las negatividades actuales y sobre todo las que son de todos los tiempos por ser constitutivas del hombre —lo cual sería

aceptar el método del avestruz—, pienso que debemos ponerlas de manifiesto, acusarlas, definirlas enérgicamente, porque si hacemos esto veremos que al hacerlo las negatividades se nos convierten en positividades. Esto es lo que ha hecho siempre el hombre. Ahora se trata de hacer lo mismo, pero con plena reflexión y a fondo. El ejemplo más sencillo y claro de ello nos aparece en la más gloriosa creación científica de este siglo: la teoría de la relatividad. Galileo había dado la mejor definición de la física diciendo que consiste en medir todo lo que se puede medir y hallar los medios para medir lo que no se puede medir. Física es, pues, medida. Pero ya el propio Galileo vio que nuestras medidas son meramente relativas. Son relativas en orden a su precisión, y son relativas porque solo pueden medir un movimiento relativamente a otro u otros. Esto equivale a negar la posibilidad de la física, si se entiende esta utópicamente y desde pretensiones absolutas. Nadie hasta Einstein se atrevió a mirar de frente este hecho negativo y en vez de llorar sobre él, a hacer precisamente de su negatividad nada menos que el principio positivo de toda la física. En Goethe encontramos muchas operaciones parecidas en que se cumple el verso antes citado,

Mein Schreckensgang bringt seligsten Gewinn.

Sería interesante y aleccionador pensar con algún detalle —cosa en este momento imposible— cómo Goethe se opone a todo su tiempo en lo más esencial, a saber, en rehusar apoyarse, para vivir, en utopías. Téngase bien en cuenta que durante la primera mitad de su vida estuvo sumergido en el utopismo racionalista del siglo XVIII y en la segunda tuvo que soportar en su alrededor las nebulosidades del utopismo romántico. El utopismo es aquella actitud cobarde y pueril que lleva al hombre a complementar sus deficiencias y limitaciones suponiendo imaginariamente que tiene o va a tener lo que le falta. Así, por ejemplo, la idea del progreso, el progresismo, inventado en tiempo de Goethe, es una especie de seguro contra las imperfecciones humanas. Ingenuamente el hombre vivía así por anticipado la perfección que la humanidad iba seguramente a lograr en un tiempo infinito. Es decir, que vivía de las calendas griegas. Goethe, tan entusiasta de todo lo que fuese *hacer* —*hacer*, en el sentido de *irgend etwas machen*, de «hacer alguna cosa»—, no toleraba, en cambio, que el hombre se hiciese ilusiones. Quería retraerlo de todos los suplementos imaginarios que, como flotadores, facilitan indignamente la faena de vivir y hacen que esta sea mero flotar en

vez de un nadar. Por esto, me parece desorientador, además de erróneo, hablar de una *Goethezeit*. No ha habido tal época« de Goethe». Goethe se afanó enérgicamente contra su tiempo, como el pez esturión que nos regala el caviar y que nada siempre contra la corriente.

Y aquí tienen ustedes la gran tarea goethiana en que, a mi juicio, comienza a entrar Europa: la construcción de una civilización que parta expresa y formalmente de las negatividades humanas, de sus inexorables limitaciones y en ellas se apoye para existir con plenitud. Los pueblos europeos han ensayado ya toda la baraja de las ilusiones. Ahora se trata de la última ilusión: la ilusión de vivir sin ilusiones, de sentir delicia al contemplar las cosas en su desnuda realidad, de ajustar nuestras ideas a esta, a sus entrantes y salientes y, como buenos navegantes, de «ceñirnos al viento».

Goethe en su vejez resume todo el saber de su vida, en que están aprovechando todos sus dolores y todas sus alegrías, en una palabra que formalmente nos propone como principio de una nueva cultura. Esta palabra es *Entsagung*—resignación. Tal vez la expresión no es feliz, pues no se trata en su concepción de renunciar a cosas que podríamos tener, sino, al contrario, de aceptar las manquedades y negaciones de nuestro destino. Dudo mucho que antes de nuestros días haya podido entenderse bien lo que con esto Goethe quería decir. Porque Europa, desde el siglo XV y de modo muy especial en tiempo de Goethe, había vivido precisamente de lo contrario: de la petulancia. ¿Qué entendía Goethe por una cultura fundada en la resignación, en la *Entsagung?* No es posible ahora oprimir esta palabra, como un limón, para hacer rezumar de ella todo su rico y exquisito jugo. Solo recordaré esto: en el programa de representaciones del teatro de Weimar, que fue presentado para los días 26 a 31 de diciembre de 1814, Goethe, que estaba leyendo para su *Divan* el libro de Chardin *Voyages en Perse*, de 1735, copia de él esta frase: «Para decir de un hombre que está reducido a la mendicidad, los persas dicen *qu'il mange sa faim*.» Pues bien, señores; para mí no tiene un significado deprimente, sino, por el contrario, estimulante tomar esta expresión como lema: sí, *Mangeons notre faim*.

Tal es el destino del hombre. Entre los mil epítetos que Goethe dedica a Fausto hay uno que es para mí el preferible. Le llama el *Ungenügsamer*—el insatisfecho. En efecto, entre todos los seres del Universo tiene el hombre el privilegio de sentir descontento, el cual es una especie de amor sin amado y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos.

IV

[FINAL DE ASPEN]

Y aquí tienen ustedes la gran tarea goethiana en que, a mi juicio, comienza a entra Europa: la construcción de una civilización que expresa y formalmente parte de las negatividades humanas; comenzando por la lógica, que está en grave crisis; siguiendo por la matemática, que también lo está; avanzando por la física —ante cuya situación de peligro el propio Einstein nos ponía en guardia hace pocas semanas— y acabando por la política. Pues tampoco esta puede renovarse fértilmente si no se parte de aceptar su constitutiva negatividad.

. . . .

¿Qué entendía Goethe por una cultura fundada en la resignación? Sobre ello quisiera decir a ustedes algo en la *address* con que el día 12 cerraremos estas sesiones. Ahora solo diré esto: la vida es imposible sin ilusiones. La vieja experiencia de Europa ha ensayado todas. Todas menos una, que es la que ahora va a entrar: la ilusión de estar desilusionado. Quiero hoy acabar con este enigma que propongo a la fértil meditación de ustedes.

V

[APENDICE] (1)

Lo anuncio como mera posibilidad, sin pretensión dogmática alguna y más bien como una pregunta más que dirijo a ustedes: ¿Es posible una reforma radical del sentido de la vida y, por tanto, de la cultura, que parta deliberadamente de la desilusión, es decir, que intente reajustar más rigorosamente las ideas, los deseos, los proyectos del hombre a sus limitaciones constitutivas?

Sobre ello me limito hoy a subrayar dos rasgos que en lo dicho

(1) «Este Apéndice incluye un fragmento manuscrito, al parecer destinado a la conferencia de Aspen, pero que no fue utilizado.]

antes por mí van anticipados. Uno es que esa cultura resignada no significa ni tristeza ni pesimismo. Es una nueva forma de alegría que se complace en ver las cosas como son, que las acepta como el deportista acepta el *handicap*. El otro rasgo que me importa recalcar es este: yo he hablado hoy de Goethe como ingente hecho europeo y me he referido exclusivamente a la civilización europea y a la situación a que ha llegado en el proceso de sus experiencias milenarias. No he hablado de la civilización americana. A los oídos americanos tiene —al pronto, cuando menos— que sonar mal una cultura inspirada en la resignación. Y, sin embargo, es curioso recordar que en su libro *Wilhelm Meisters Lehrjahre* Goethe, cuando dibuja el horizonte de esa cultura resignada, envía precisamente a América a los personajes de su novela encargados de realizarla. Hoy los políticos y los escritores supeditados a la política hablan a toda hora de la civilización occidental y en la amplitud incontrolable de este adjetivo quieren alojar una supuesta identidad entre ambas civilizaciones—la europea y la americana. Pero ¿es cosa tan segura que ambas sean una misma? Yo no afirmo ni niego: interrogo. Aquí tienen ustedes una cuestión que espera aún ser estudiada de un modo perspicaz y serio. En estos años, por vez primera, esta cuestión se ha hecho urgente, pero le acontece lo que a todos los demás tremendos acontecimientos de estos últimos veinte años: que no han sido aún sometidos a un análisis reflexivo, que están por aclarar y definir. Por eso decía antes que es hoy tan difícil conversar sobre ningún tema importante.

GOETHE SIN WEIMAR

I

[INTRODUCCION EN ASPEN] (1)

Antes de comenzar mi discurso tengo que agradecer a Mr. Hutchins el alto honor que me hace presentándome hoy a ustedes y presidiendo esta mi *address*. Sospecho que a él se debe que yo esté aquí hablándoles, y como a sus otras magníficas cualidades que hacen de él el gran innovador de la enseñanza universitaria en los Estados Unidos, se añade la de ser un hombre valiente, ha querido, tal vez, aceptar públicamente la responsabilidad de mi presencia.

Asimismo necesito expresar mi conmovida gratitud a Mr. Thornton Wilder por la increíble generosidad que le ha llevado, siendo tan elevada figura en las letras y en la erudición, a tomar sobre sí la humilde tarea de traducir mi discurso. No puedo desaprovechar la ocasión de declarar públicamente que la emoción estética más fuerte recibida por mí en los últimos años ha sido la que me proporcionó la representación en Madrid de su genial obra *Our town*. En ella describe la vida de una de estas innumerables ciudades esquemáticas que pueblan este país y que acaso serán su fuerza mayor en el futuro. En estas ciudades que llamo esquemáticas la vida es también esquemática y, por lo mismo, se acusan en ella con tremendo vigor las facciones esenciales de toda nuestra vida

(1) [Esta conferencia también fue dada en Aspen y en Hamburgo. En Aspen el 12 de julio de 1949.]

colectiva y personal. Por esta razón no es posible asistir a su representación en el teatro sin sentir escalofríos medulares.

La sencillez y naturalidad con que se ha prestado a esta ínfima faena que es traducirme me es un ejemplo de lo más fuerte y sólido que hay en la democracia americana, la cual no es primariamente igualdad de las personas, cosa siempre insegura, sino igualdad de los *jobs* u ocupaciones. Esto no ha acontecido en ninguna otra civilización, es la gran originalidad americana en comparación con la cual todo lo demás es secundario.

Pero lo más cruel de mi conducta con el señor Thornton Wilder es que queda obligado a traducir y a leer él mismo estas mis alabanzas a su persona.

Se me había propuesto que en esta segunda serie de reuniones repitiese la *address* hecha en la primera. Pero he rogado a los organizadores de esta *convocation* me eximan del tormento que es para mí repetir. Toda repetición es antivital, porque la vida es precisa y esencialmente lo que no se puede repetir. Por eso Goethe se complació tanto en imaginar una suprema paradoja en la figura de Fausto: el hombre que intenta repetir su existencia. Por mi gusto este sería el tema de esta segunda *address*, a saber: confrontar el modo cómo Goethe vio esta situación imaginaria—una vida que se repite—y cómo la vemos nosotros. Porque entre Goethe y la hora presente se ha interpuesto un acontecimiento intelectual de máxima importancia: el estudio de frente y a fondo del fenómeno «vida humana». Aunque parezca mentira, esto no se había hecho nunca. Esta desatención de nuestros pensadores al hecho que es el humano vivir es uno de los grandes agujeros que la civilización europea vergonzosamente ostentaba. Pues es de advertir que en las más antiguas culturas—en la egipcia, en la babilónica—los más vetustos textos que poseemos consisten en reflexiones sobre ese hecho; lo que se ha llamado «literatura sapiencial» o *sagesse*. En el libro de Job, parte del cual es uno de los más antiguos textos del Viejo Testamento, tienen ustedes un ejemplo y un último eco de esa primigenia «literatura sapiencial». Mas entre nosotros solo los poetas en el verso del poema y en la prosa de la novela nos ofrecen algunas difusas vislumbres sobre lo que es nuestra vida, es decir, sobre la realidad radical. Y llamo a nuestra vida —se entiende, la de cada cual—en realidad radical no porque sea la única realidad y menos porque sea la realidad suprema, sino porque es la raíz de todas las demás, ya que estas, sean las que fueren, tienen, para sernos realidad, que hacerse presentes o anunciarse de algún modo en los ámbitos estremecidos de nuestra individual existencia. Dios mismo para

sernos Dios tiene que ponerse a arder en la retama al borde del camino o navegar sobre gólgotas de tres palos como las fragatas. Solo desde hace unos setenta años los filósofos comienzan a caer en la cuenta de que se habían dejado a la espalda esta realidad previa a todas las demás y que si filosofaban era porque antes de filosofar estaban ya viviendo. *Primum est vivere deinde philosophari.*

Esta realidad siempre patética que es nuestra vida—repito, la de cada cual; la vida es siempre la mía, solo se puede hablar de ella en primera persona—tiene entre otras extrañas peculiaridades la de que conforme va ella siendo se va dando cuenta de sí misma, es decir, que se va sabiendo, que va averiguando lo que es la vida. Este saber de sí misma que nuestra vida va adquiriendo no es un saber científico, no es una teoría, no procede de especiales reflexiones; es una forma de saber que no se parece a ninguna otra: es lo que todos, los sabios o los vulgares, llamamos «experiencia de la vida». El nombre es certero. No procede de ningún filósofo. Lo ha inventado el hombre cualquiera. Ese nombre dice muy bien que es el proceso mismo de nuestro vivir, que es la serie misma de las cosas que nos pasan quien nos enseña lo que es nuestra vida. Pero dice además que este saber no es como los demás, algo que queda fuera de nuestra viviente realidad, sino que entra a formar parte de nuestro vivir mismo, o dicho con otras palabras, que por uno de sus lados nuestra vida consiste en experiencia de la vida. A ello se debe, por ejemplo, que un segundo amor sea, esencial y no solo numéricamente, segundo porque sobre él gravita la experiencia del primero. De esta manera el saber de nuestra vida se va acumulando sobre esta y la va informando y modelando. Lo que se llama las edades del hombre—niñez, juventud, madurez, ancianidad—más que diferencias en el estado de nuestro cuerpo significan las etapas diversas en la experiencia de la vida. Siempre ha sido esta vista como un camino que hay que recorrer desde la cuna a la sepultura—pero es un camino que, por decirlo así, se va enrollando sobre sí mismo, esto es, sobre nosotros. Llevamos sobre nuestros hombros su peso—su pesadumbre—, de suerte que el hombre viene a ser, a la vez, el viajero, la ruta y el equipaje. Ahora bien, lo más sorprendente de esa forma de saber que es la «experiencia de la vida» consiste en que es, casi por completo, intransferible. No podemos transmitir al prójimo nuestra «experiencia de la vida» y por eso, como dijo ya Dilthey, cada nueva generación tiene que empezar de nuevo la suya propia. Lo que sí se puede hacer, lo que sí se debe hacer es reflexionar científicamente sobre ese hecho enorme e infinitamente jugoso que es la experiencia de la vida. Entonces tendríamos una teoría de ella que sí

sería transmisible. Es increíble, pero el caso es que no existe ningún libro que lleve este magnífico título: *Experiencia de la vida;* creo ser el único profesor universitario que haya dedicado cursos a este asunto. He aquí un tema espléndido, si se renuevan estas reuniones de meditación colectiva en las alturas, reuniones que hoy ya tienen el nombre de Aspen, para ser expuesto, discutido y vivido en este noble escenario bajo la doble inspiración que nos envían el verde sonreir de estas colinas y la severidad de estos picos congelados.

Lo dicho, aun siendo no más que una levísima indicación, nos hace manifiesta la extrema paradoja que representa la figura de Fausto. Ella nos invitaría a imaginar lo que sería una vida humana que al comenzar trajese ya sobre sus hombros la pesadumbre de toda la experiencia de la vida; por tanto, la de un niño que, a la vez, fuese ya un viejo; como los chinos creían que Confucio había nacido ya con ochenta años, idea característica de aquel extrañísimo pueblo para el cual la forma suprema, el ideal de la vida es la senectud, hasta el punto de que, con su refinada cortesía, cuando un chino saluda a otro, por joven que este sea, lo primero que le dice es lo viejo que le parece. (Por eso, vaya enunciado entre paréntesis, es cosa sobremanera improbable que logre, de verdad y en serio, consolidarse en China el comunismo, que es la forma infantil del Estado, que es, diríamos, el feto de la sociedad humana).

En el *Fausto* de Goethe, que es, sin duda, una de las cimas más altas en la cordillera poética, falta por completo claridad sobre este lado, el más fundamental de la relación entre la segunda y la primera vida del personaje. Fausto quiere una segunda vida porque está insatisfecho de la primera, pero el hecho es que al entrar en aquella y volver a ser joven parece haber olvidado lo que ya había vivido, de modo que no es propiamente una segunda vida. Pero no puede ser mi tema de hoy la audaz empresa de rehacer el *Fausto*. Sería una impertinencia. El gran poeta alemán Heine tenía en 1824 veintisiete años. Había publicado ya sus *Gedichte*, la primera colección de sus poesías, y *Die Harzreise*, *El viaje al Harz*, que le habían proporcionado un triunfo fulminante. Satisfecho y petulante visita en aquella fecha a Goethe. Este le recibe con el azoramiento que sentían ante todos los jóvenes escritores. Recuérdese esto para lo que en seguida voy a decir. Pregunta a Heine qué le ha parecido el camino de Jena a Weimar, famoso por su espléndida *Pappelallée*. Heine responde que ha encontrado en él muy sabrosas cerezas. Ante esta impertinencia Goethe se desazona y para recobrar su equilibrio le pregunta: «¿Qué hace usted ahora?», a lo que Heine, con un aire desdeñoso de *dandy*, responde: «Estoy ha-

ciendo un Fausto». Goethe, como es natural, se apresuró a terminar la entrevista. El *dandysmo* fue la forma que había tomado en Inglaterra la actitud romántica ante la vida, actitud que está hecha de frivolidad e impertinencia. Es curioso observar que los escritores ingleses actuales no han conseguido eliminar del todo en sus almas esta toxina del *dandysmo*. En un curso reciente que he dado sobre la gran obra de Toynbee he hecho ver cómo bajo la aparente objetividad de su estilo—estilo nada ágil y elegante, sino más bien plúmbeo—corre subálvea una inesperada vena de caprichoso *dandysmo*. Pero ya que Goethe tuvo que sufrir una vez la impertinencia de Heine, no es cosa de que yo me permita someterle a otra, intentando hacer otro Fausto.

No creo que nadie antes de Goethe haya en Europa meditado tanto sobre la vida humana. Falta, sin embargo, un libro donde sus pensamientos sobre ella sean recogidos, analizados y profundizados y en vez de amontonar sus frases muy eruditamente para resbalar sobre ellas se tome cada una deteniéndose morosamente y, a fin de exprimir su íntegro sentido, se estudien no solo sus palabras, sino las cosas mismas a que Goethe alude y que muchas veces solo vagamente entrevió. Esto intenté yo hacer el otro día, bien que a la carrera y como en cifra, con estos tres elementos del *idearium* de Goethe: su idea de la personalidad, su actitud ante la cultura y su modo de tomar las limitaciones del hombre, lo que en la humana condición hay de negativo. A esto llamo ocuparse de un autor—poeta o pensador, y Goethe era ambas cosas siempre y de un golpe—, ocuparse de un autor en cultivo intensivo. Algunos, poco atentos, creen que este método equivale a no hablar de Goethe, pero es porque prefieren hablar de los autores no intensivamente, sino en forma que podríamos llamar de *dryfarm*, cuando no hacer con él lo que más irritaría a Goethe—una vida de santo.

II

[INTRODUCCIÓN EN HAMBURGO] (1)

El otro día en el Musik-halle se trataba de una fiesta solemne y oficial. Aunque yo soy todo lo contrario—cotidiano, resueltamente privado y... ceremonioso—, creí que era mi deber, dada la situación en que se halla Alemania, adaptarme un poco a lo que las circunstancias reclamaban. Pero hoy, aquí, se trata de otra cosa: de hablar un rato sobre Goethe entre gentes que, más o menos, conocen su obra y los datos que puedan servir para su biografía, gentes, por tanto, a quienes interesa de verdad la figura de Goethe, sea porque les entusiasma, sea porque la detestan cordialmente. El amor y el odio, a pesar de ser los dos sentimientos más contrapuestos, tienen algo común muy importante, a saber: que uno y otro nos llevan a una máxima aproximación al objeto que los inspira, hasta el punto de que hay un momento en que sus gestos son equívocos e intercambiables. No me negarán ustedes que la lucha cuerpo a cuerpo es lo que más se parece a un abrazo. El amor culmina en el beso y el odio en la puñalada, que son dos formas de intervención inmediata en el cuerpo del prójimo.

Intentemos, por tanto, aproximarnos algo más a Goethe. Hablemos un poco de Goethe, hermanos de Alemania. Hablemos íntimamente. Yo voy a decir a ustedes directamente, y en cierto modo a quemarropa, algunas de las cosas que pienso sobre Goethe. Pero es preciso que no tomen ustedes lo que voy a decir como doctrina dogmática que pretende, sin más, ser aceptada. Son solo pensamientos que han surgido espontáneamente y con cierta irresponsabilidad en la mente de alguien que ha sido ante Goethe no más que un transeúnte. Yo no soy en modo alguno un *Goethe-Forscher*, un erudito goethiano, sino solo uno que sale al encuentro de Goethe. Por eso no tiene interés que pierda tiempo en acumular las pruebas de lo que afirmo y de lo que niego, aunque claro está que creo poseerlas. Ofrezco simplemente un breve enjambre de ideas sobre Goethe, por si alguna de

(1) [El 2 de septiembre de 1949. El acto fue organizado por la «Gesellschaft Goethefreunde» de Weimar.]

ellas puede servir a ustedes de algo. Tomen todo esto como una serie de tesis que están a la expectativa de su ordenación.

Siento mucho tener que discrepar radicalmente de los atributos principales con que ha solido definirse la humanidad, el modo de ser hombre que Goethe representa. Se nos dice que es un ejemplar superlativo de unitariedad en su constitución y en su evolución, que fue o consiguió ser una naturaleza armoniosa. Todo este grupo de atributos suele resumirse en el término «serenidad». Pero al interpretar la realidad que llamamos «Goethe» como «serenidad» ¿no padecen los historiadores la tenaz ilusión óptica que suele esterilizar casi todas las biografías y que consiste en confundir al hombre con su obra? En la obra de Goethe, en efecto, se nos hace manifiesta una enérgica intención de presentarnos un Universo hecho de serenidad. Pero esta serenidad de sus creaciones era lograda a costa de incesantes inquietudes, dolores, renuncias. A mi juicio este es el primero y más grave error que con respecto a Goethe se ha padecido.

Toda la vida es un drama y no se es justo con una vida si no se nos hace ver todo lo que hay de esfuerzo, lucha, dolor, tensión violenta en su fondo latente y de que ella resulta. La injusticia se hace superlativa cuando, a su dramatismo constitutivo, añade una vida el esfuerzo desesperado de crearse un aspecto, una figura externa sin dramatismo y el torbellino de íntimas inquietudes se fabrica una máscara de serenidad. Por eso es preciso rehacer todo el estudio de Goethe. Casi todo lo hecho hasta ahora parte del más radical *quid pro quo:* se ha creído que la serenidad de Goethe estaba *en* Goethe y era Goethe, cuando su vida y su ser fueron precisamente el constante y desesperado esfuerzo por parecernos que lo era.

Una mala inteligencia tan grave solo se explica cuando se advierte que la historia literaria y, en general, la filosofía arrastran desde hace mucho tiempo ciertos vicios gremiales que es preciso de una vez corregir. Uno de ellos es la tendencia a creer que la obra del poeta es como una secreción de su intimidad, diríamos como una exudación en que lo que acontece dentro del hombre sale fuera de él como la lágrima y cristaliza en la obra. Poesía se entiende como efusión, es decir, como confesión. Los libros de un escritor serían sencillamente risas y lágrimas en conserva. En el caso de Goethe creen los historiadores hallarse muy especialmente seguros de que es así porque, a menudo, él mismo califica sus producciones como confesiones. ¿Cuántas veces no se ha citado para demostrar irrefragablemente aquella errónea interpretación lo que, teniendo sesenta y seis años y en ocasión de preparar la edición de sus obras completas, escribe a un

amigo?: *Meine ernstliche Betrachung ist jetzt die neuste Ausgabe meiner Lebenspüren, welche man, damit das Kind einen Namen habe, Werken zu nennen pflegt.* «Mi más severa meditación va ahora a la nueva edición de las huellas de mi vida que, para dar a la criatura un nombre, suelen llamarse mis obras.» Y otra vez: *Alles, was daher von mir bekannt geworden, sind nur Bruchstücke einer grossen Konfession.* «Cuanto hasta aquí se conoce de mí consiste solo en fragmentos de una gran confesión.»

Aquí tienen un ejemplo preciso de cómo no es posible enfrontar teoréticamente ningún hecho humano en forma directa y, por decirlo así, cazarlo a lazo cuando ante nosotros galopa aislado, sino que es preciso llegar a él teniendo previamente una teoría general de la vida humana, cuyos cuadros y categorías nos permiten, como finas pinzas de cirujano, apresarlo con todo rigor. Es evidente que no solo las obras de Goethe, sino todas las obras de todos los escritores, más aun, todas las acciones de todos los hombres han sido, son y serán *Lebenspüren*—«huellas de vida». Todo lo que el hombre hace—desde pensar hasta asesinar—lo hace en vista de las circunstancias que constituyen su vida. La vida humana, por tanto, el ser del hombre es precisamente circunstancial u ocasional. Cuando Goethe dice que sus poesías eran *Gelegenheitsdichtungen*—«poesías de circunstancias»—nos parece percibir que Goethe entreveía algo más general y más radical, a saber, que todo poetizar es un poetizar de circunstancia; más aún, que la condición humana es un *ser para* la circunstancia o, digamos, un ser puramente circunstancial.

La frase que un hombre escribe o pronuncia tiene una significación que podemos llamar objetiva, a saber, la idea que sus palabras *enuncian*. Pero al haber entendido esa idea enunciada por la frase no hemos entendido aún esta en su efectivo, concreto y real sentido. Esa significación es algo abstracto. Cien hombres pueden haber escrito y pronunciado esa misma frase con esa misma significación objetiva, por tanto, con la misma idea, y, sin embargo, el acto de escribirla o pronunciarla tiene una función distinta en la vida de cada uno de ellos. Una idea es solo «idea» cuando se la considera abstractamente y, por tanto, se hace de ella algo irreal, una preparación anatómica. La realidad de esa idea es haber sido pensada, pronunciada, escrita por un hombre determinado. Pero entonces adquiere un nuevo significado como acción de ese determinado hombre en esa determinada circunstancia, significado que consiste en el *servicio* que rinde en la economía de su vida. La idea es, pues, en su realidad auténtica, «acción» que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad. Si al querer entender una idea prescindi-

mos de la circunstancia que la provoca y del designio que la ha inspirado, tendremos de ella solo un perfil vago y abstracto. Este esquema o esqueleto impreciso de la efectiva idea es lo que suele llamarse «idea» porque es lo que, sin más se entiende, lo que parece tener un sentido ubicuo y «absoluto». Mas el verdadero y plenario sentido de una frase, la auténtica y completa realidad de una idea aparece solo cuando está funcionando, cuando ejecuta la acción que ella, en verdad, es, cuando cumple su misión en la existencia de un hombre. Después de todo, con cuanto acabo de exponer no hago más que elevar a su última potencia y conceder el rango de principio en una nueva filología a la receta secundaria e informal que siempre usaron los filólogos y suena así: *Duo si idem dicunt non est idem*, «Si nos dicen lo mismo, ya no es lo mismo.

Apliquemos esto a la cita anterior de Goethe. Cuando llama a sus obras «huellas de su vida» no nos da una clave para que entendamos la relación entre los pasos de su vida y las huellas que son sus escritos. Porque esta relación, aun siendo muy intensiva, puede consistir en formas muy distintas de correspondencia. Hay escritores para quienes crear es contradecir su vida buscando en la obra el complemento de lo que a su vida faltaba, y no por ello dejan de ser huellas de su vida. Incluso cabría preguntarse —yo no voy aquí a tocar la cuestión—si toda poesía no es constitutivamente lo contrario de la vida, si no es precisamente la mágica posibilidad otorgada al hombre para evadirse a ratos de su efecto vivir. Mientras leo una buena novela mi vida queda suspendida y soy asumpto a otro mundo—el de sus personajes— y vaco a no existir. Parejamente Fichte, con su estilo tajante de jefe de Policia dice: *Philosophieren heisst eigentlich nicht leben; leben heisst eigentlich nicht philosophieren.* «Filosofar quiere decir propiamente no vivir; vivir quiere decir no filosofar.» Es curioso que haya dicho esto el hombre—entre todos los anteriores a 1850—cuya filosofía es más auténticamente un filosofía *desde* la vida. Lejos, pues, de aclararnos aquella frase de Goethe cómo debemos entender su obra, nos obliga a un esfuerzo para entenderla a ella misma y nos invita a recurrir de ella a la personalidad entera de Goethe para poder decidir cuál era en su caso la relación precisa entre el paso y la huella.

Sobre el fondo de este teorema general sobre la Vida puede resultar, por lo menos, inteligible mi opinión según la cual la relación entre las *Erlebnisse*—las «vivencias»—de Goethe y sus obras es, ante todo, de una gran distancia. Entre aquellas y estas existe casi siempre una frontera mágica que separa dos mundos incomunicantes, como,

según la leyenda medieval, el jardín de Virgilio estaba separado del resto de la tierra por un muro de aire. Son, por tanto, lo menos parecido que cabe a confesiones. Utilizaba sus vivencias, como él mismo nos dice repetidamente, pero utilizar las vivencias es aproximadamente lo contrario que confesarlas. Desde su juventud se comportó incluso cruelmente con sus pobres experiencias vitales. Las trituraba impasible para hacer con ellas literatura. Es curioso que él mismo reía y hace constar que habla en ellas mucho de sí propio. *Ich spreche immer von Ich*, decía—«Siempre estoy hablando de mí». Pero el *mí*, el yo de Goethe no era Goethe, sino un objeto precioso que tenía delante de sí y en el cual trabajaba asiduamente; como un orfebre del Renacimiento, Cellini, por ejemplo, se afanaba en cincelar la custodia de una catedral. El Goethe viviente, es decir, el *hombre* Goethe quedaba siempre invisible detrás del Goethe artificial que Goethe quería creer que era el verdadero Goethe. A mi juicio, como van ustedes viendo, se trata de uno de los casos en que es más complicada la relación de un hombre consigo mismo. Se ha destacado siempre, y con razón, la tendencia objetivadora de Goethe, pero no se ha extraído de ese certero diagnóstico toda la luz que sobre su persona y su obra puede arrojar. Cuando el propio Goethe contrapone su modo de ser poeta al de Schiller, calificándolo de «ingenuo», mientras que al de este llama «sentimental», no hacía sino decir lo que acabamos de decir con otras palabras. Solo que las suyas son inadecuadas. Goethe no tenía ni en su vida ni en su obra nada de «ingenuo». Schiller era quien, en comparación con él, puede ser considerado como ingenuo. Con el atributo de «sentimental» Goethe designaba la ingenuidad de eterno adolescente y de pre-romántico que en Schiller había y le llevaba, con su perfil afilado como el espolón de una trirreme a hendir tajante, resuelto el piélago de su destino. El era quien vertía directamente su ser íntimo y viviente en sus escritos, haciendo de estos genuinas confesiones. La *soi-disant* «ingenuidad» de Goethe, por el contrario, consistía en fingir que él, Goethe, no existía, sino que fuera de él, ahí, en el mundo exterior, había un ente llamado Goethe que apenas tenía que ver con aquel; un «Goethe objetivo» que se movía cargado de luminosos atributos junto a la planta, el animal, la montaña y la estrella.

Graciosamente Cocteau dice de Víctor Hugo que era un loco que creía ser Víctor Hugo. Esta ingeniosa extravagancia puede servirnos con su exageración como un modelo —en el sentido que los físicos emplean este término, por tanto, como una construcción esquemática— que nos sirve para entender la endiablada complicación del

hombre Goethe, complicación endiablada porque Goethe no era un loco, sino, por el contrario, vivía en permanente estado de lucidez. Pero esta lucidez, como toda su existencia, estaba puesta al servicio de una figura artificiosa que el hombre Goethe estaba empeñado en hacer ser: el Goethe monumental. Y lo más dramático del caso es que el hombre Goethe nunca estuvo completamente seguro de cuáles tenían que ser los rasgos de ese Goethe monumental, y periódicamente se veía obligado a corregir sus facciones, como Velázquez se pasó la vida corrigiendo sus propios cuadros; lo que se ha llamado, con un término de la jerga usada en los talleres de Italia, sus *pentimenti* o «arrepentimientos». De aquí que cuando miramos desde dentro la vida de Goethe nos parece asistir constantemente a la escena dolorosa y a veces un poco cómica de ver a Goethe afanoso, desasosegado, inquieto, angustiado, buscando en los espacios del Universo... a Goethe, a ese Goethe monumental que no era un hombre, sino una obra; en términos aristotélicos, que no era una *entelequia*, sino un *ergon*. Lo que en esta torturada realidad de la vida goethiana pueda valer como símbolo de algo análogo que ha acontecido y sigue aconteciendo al pueblo alemán como tal pueblo no voy a exponerlo ahora. Alguna breve alusión al tema será hecha por mí en la conferencia que espero dar en la Freie Universität, de Berlín, bajo el título *De Eeuropa meditatio quaedam* (1).

Todo esto que dicho queda lleva la intención de contraponerse al tradicional diagnóstico que quiere hacer de Goethe un ejemplo de serenidad. Me parece tan patentemente un error que solo se explica por una insuficiente atención a las dualidades que hay en la misma vida intelectual de Goethe. Se olvida demasiado que Goethe vive la mayor porción de su vida sumergido en la atmósfera de ideas vigentes en el siglo XVIII, que es el último fruto otoñal de las centurias humanísticas y, al través de ellas, de la antigüedad grecorromana, mientras su propia y más personal inspiración tenía que llevarlo a ideas completamente opuestas al bloque todo de esa tradición. Hay, pues, en las ideas de Goethe dos estratos como geológicos, y el que quiera de verdad «explicarse» a Goethe, entender bien su compleja intimidad, necesita decidir cuál de los dos es el más auténtico, eficiente y decisivo dentro de Goethe mismo. Pienso que la interpretación biográfica al uso, un Goethe sereno que se desarrolla en un tranquilo y fluido devenir, procede de haber tomado demasiado en

(1) [Véase *Meditación de Europa*, en este volumen IX de *Obras completas*.]

serio su *Naturphilosophie*, que a mí me parece lo menos valioso, claro, original y subjetivamente auténtico de su pensamiento. Esto ha ocasionado que, por ejemplo, no se distinga con la debida energía entre las dos ideas contradictorias que de la vida humana encontramos en Goethe.

III

[CONFERENCIA DE HAMBURGO] (1)

CUANDO el otro día intenté exponer lo que hay de más original, profundo y decisivo en la idea goethiana de la personalidad, hice constar de pasada que era preciso libertarla de otras fórmulas menos felices que Goethe empleó para enunciarla. En efecto, la concepción goethiana de la vida humana padece, como toda su obra, una contradictoria dualidad. Siempre me he representado a Goethe como aquel monstruo Gerión que describe Dante, cuya larga cola está aún sumergida en el agua mientras su torso descansa sobre la playa, por tanto, como las barcas de los pescadores cuando sube la marea:

Come tal volta stanno a riva i barchi
Che parte sono in acqua e parte in terra.

Goethe tuvo siempre la mitad de su ser enterrado en la concepción naturalista del Universo y del hombre que los griegos habían urdido y los humanistas europeos habían resucitado. Cree en una naturaleza dotada de un alma divina, naturaleza de que todo —el mineral, la planta, el animal y el hombre— forma parte y donde todo encuentra su puesto favorable y es próvidamente pertrechado con cuanto ha menester. De esta manera la vida del hombre aparece interpretada como algo análogo a la vida de la planta. La personalidad —*Persönlichkeit*— sería como una simiente, y el destino de

(1) [El texto de Hamburgo recoge y amplía el de Aspen. Esta conferencia fue luego reiterada, con modificaciones que no se han hallado escritas, en Berlín el 7 de septiembre en la «Gesellschaft der Freunde der Natur», y el día 9 en la «Technische Hochschule» de Stuttgart.»

la persona, es decir, su vida, como un proceso de evolución en que la simiente se desarrolla orgánica y dulcemente:

Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

«Forma acuñada que, viviendo, se desarrolla.»

Esta concepción, heredada, repito, de los griegos, especialmente de los estoicos, que a fines de nuestro siglo XVI triunfan sobre Platón y Aristóteles, confirmada por una vaga lectura juvenil de Spinoza, es una concepción naturalista, más concretamente dicho, botánica del hombre y elimina de nuestra vida todo su constitutivo dramatismo. Esta concepción pertenece a eso que se ha llamado la *Naturphilosophie* de Goethe.

El hombre nos aparece hoy, por el contrario, como un ser que se escapó de la naturaleza, que discrepó del mineral, de la planta, de los demás animales y se empeñó en empresas imposibles naturalmente. El hombre es el glorioso animal inadaptado. La naturaleza, tal y como ella es, le contradice, le niega los medios para realizar sus más esenciales deseos. El, no obstante, decidió revolverse contra ella. El hombre es un rebelde, un desertor de la animalidad. Esta es su tragedia, pero es también su dignidad. ¿Cuándo acaeció aquella rebelión? Puede aproximadamente fijarse la fecha. La historia del hombre está relacionada con las glacializaciones del planeta y el estudio de estas nos permite suponer que la especie humana surgió hace un millón de años. El cómo y el *por qué* se escapó el hombre de la animalidad y, por tanto, de la naturaleza, puede, por lo menos, imaginarse, pero no tengo hoy tiempo de exponer mi idea sobre la extraña vicisitud que sufrió, tiempo antes de aquella fecha, cierta especie de antropoides y que transformó a estos en algo completamente distinto de todos los demás animales, que hizo de ellos hombres, es decir, criaturas dramáticas. Mi tesis es antidarwinista sin ser ingenuamente creacionista. Inadaptado a la naturaleza, no puede el hombre realizar, sin más, en ella su humanidad, como el mineral su «mineralidad» y el caballo su «caballidad». El hombre, como de Hamlet decía Mallarmée, es *le seigneur latent qui ne peut devenir*, el gran señor escondido que no logra llegar a ser. Por eso es el hombre el único ser infeliz, constitutivamente infeliz. Mas, por lo mismo, está lleno todo él de ansia de felicidad. Todo lo que el hombre hace lo hace para ser feliz. Y como la Naturaleza no se lo permite, en vez de adaptarse a ella como los demás animales, se esfuerza milenio tras milenio en adaptar a él la Naturaleza, en crear con los materiales

de esta un mundo nuevo que coincida con él, que realice sus deseos. Ahora bien, la idea de un mundo coincidente con los deseos del hombre es precisamente lo que llamamos «felicidad» y los medios para lograr esa coincidencia se llaman «técnica». Por eso el esfuerzo técnico está alojado en la raíz misma del ser humano. Mas la posibilidad de una técnica ilimitada reside en la ciencia física; la física es, pues, el *órganon* de la humana felicidad y la instauración de esta ciencia —salvas intervenciones sobrenaturales que respeto— es el hecho más importante de la historia universal. Pero hasta tal punto es sustancialmente drama la existencia humana que ese instrumento de su felicidad —la física— puede convertirse, a la vez, en el terrible aparato de su destrucción.

Con la mejor porción de sí mismo, con aquella parte de sí mismo que emergía sobre las ideas tópicas de su tiempo, Goethe entreveía muy bien todo esto. Y por eso conviene subrayar la otra concepción que él tenía de la vida humana, completamente opuesta a aquella interpretación naturalista y botánica. Para ello conviene recoger todas las expresiones en que este sentido dramático de nuestra existencia queda formulado, y sobre todo conviene investigar la vida misma de Goethe. Porque esta su vida fue lo más opuesto a un desarrollo suave y orgánico como lo es la vida del vegetal. Goethe es uno de los hombres que más han sufrido, a pesar de que no le acontecieron graves desgracias. Por lo mismo, se hace en ella más patente que para el hombre vivir es un continuo luchar con el contorno para lograr ser el que se tiene que ser. Viejo ya, escribe a un amigo que desde la fecha en que atravesó en Roma el *Ponte Molle* para regresar a Alemania —tenía treinta y nueve años— no había pasado un solo día feliz. No creo que si una planta pudiese escribir sus memorias nos hiciese confesión parecida. La biografía de Goethe está por hacer. La mayor parte de las que existen han sido escritas por profesores universitarios y algunos —conste que digo algunos— de estos profesores saben poco de la vida porque la suya suele reducirse a la existencia académica y la vida académica casi no es vida, es una vida aséptica. No cabe, pues, hablar de serenidad goethiana. Goethe ha sido uno de los hombres menos serenos que han existido. De aquí su constante malhumor que los biógrafos no han destacado debidamente. Lucha día por día no solo con la circunstancia en derredor de él, sino mucho más con su propia personalidad, porque esta se le escapa sin cesar de entre las manos, se le volatiliza, se le transfigura en una constante metamorfosis. De suerte que un hombre como él, puesto resueltamente a hacerse a sí mismo, padece una

duda —que tiene, por cierto, un curioso ritmo temporal de surgir— acerca de qué «sí mismo» deberá hacer.

Por eso sabía muy bien que la vida no es un dulce proceso vegetativo, sino un drama. Cuando el famoso escritor francés de los siglos XVII y XVIII Fontenelle cumplía sus cien años le visitó su médico y, curioso de saber cómo un hombre soportaba la existencia en tan provecta edad, le preguntó qué sentía. A lo que Fontenelle contestó: *Rien, rien du tout; Seulement une certaine «difficulté d'être»*. «Nada, nada; solamente una cierta dificultad de ser.» Debemos generalizar esto y decir que la vida de todos y siempre es *une certaine difficulté d'être*. Porque, como el otro día insinué, la vida nos es dada puesto que no nos la damos a nosotros mismos, antes bien nos encontramos con nosotros dentro ya de nuestra vida, sin saber cómo ni por qué, teniendo que existir en una circunstancia determinada; pero esa vida que nos es dada, nos es dada vacía y tenemos que llenárnosla nosotros, cada cual la suya. Eso con que llenamos nuestra vida es el sistema de nuestras ocupaciones, tanto las serias como las frívolas. Ese sistema de ocupaciones da a la vida de cada uno un determinado perfil y la cuestión, la gran cuestión, estriba en si ese perfil efectivo de nuestras vidas coincide poco o mucho o nada con el programa ideal de ocupaciones que constituye nuestra auténtica personalidad. La vida de Goethe, como la de cada uno de nosotros, consiste en la constante lucha que se plantea entre ambos perfiles, el que efectivamente somos y el que sentimos que tendríamos que ser. Cuando estos días alguna amable señora se acercaba a mí y me preguntaba: «¿Es usted el señor Ortega?», me daban ganas de contestar: «Señora, nada más que vagamente; lo soy solo *à peu près;* porque siento demasiado que soy solo una remota aproximación al que debería ser, al que tendría que ser.» Para aquella señora el vocablo Ortega es el nombre de una leyenda, y ante su pregunta yo me encontraba como un filólogo ante un problema de crítica histórica: el de no confundir mi leyenda conmigo mismo. Todos, más o menos, llevamos esta doble existencia: la legendaria en la mente de los demás y la auténtica en el secreto de nuestra viviente soledad.

Frente a aquella concepción botánica que pertenece más bien a la juventud de Goethe, en su vejez, allá hacia el fin de la segunda parte de *Fausto* nos dice cuál es para él la «última palabra de la sapiencia» en los famosos versos:

Ja! Diesen Sinne bin ich ganz ergeben,
Das ist der Weisheit letzter Schluss:

Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,
Der täglich sie erobern muss.

«¡Sí! A esta idea me entrego por completo,
esta es la última palabra de la sabiduría:
que solo merece la libertad y la vida
quien cada día tiene que conquistárselas.»

La vida es, pues, algo que no nos es regalado, sino que tenemos que hacernos cada uno; más todavía, que necesitamos conquistarnos. La expresión no corresponde al pacífico vivir del vegetal; significa lucha, combate cotidiano y enérgico, choque con la *difficulté d'être*. El hombre tiene que conquistarse a sí mismo. La planta, en cambio, no parece ser beligerante. Y esto es «la última palabra».

No es, pues, en aquellas fórmulas de su «filosofía natural» donde la vida humana aparece confundida con las otras vidas naturales, donde reside la más íntima verdad de Goethe sobre nuestra vida, sino allí donde, enlazando con otro lado de la tradición antigua, Goethe enumera los grandes factores componentes de nuestra vida. Macrobius refiere que según la doctrina vetustísima de los egipcios, cuatro divinidades asisten al nacimiento del hombre: Daimon, el demonio interior, el poder elemental que es nuestro carácter; Ananke, es decir, las necesidades inexorables de nuestra condición; Eros, es decir, la capacidad de sentir entusiasmo; en fin, Tyche, el azar. Es sorprendente la coincidencia de esta antiquísima concepción de nuestra vida con lo que recientemente hemos encontrado al someter a radical análisis la condición humana. Dilthey define formalmente los componentes de la vida casi en la misma forma. Está hecha —dice— de *Schicksal, Charakter und Zufall*, de azar, carácter y destino. Y lo sorprendente es que no reparase en su coincidencia con Goethe. Este reconoce esos cuatro ingredientes de nuestra existencia descubiertos por tan vetusta sabiduría, pero añade uno, el menos botánico que cabe imaginar: Elpis, la esperanza.

El Daimon o poder elemental, la Ananke o conjunto de necesidades inexorables en que el ser viviente se encuentra implicado son factores que intervienen en la existencia de todas las criaturas del Universo; otras veces le llama con el nombre aristotélico, un poco escolástico y pedante, de Entelequia. Pero el Eros o entusiasmo, la Tyche o conciencia del azar y Elpis, la esperanza, son patrimonio exclusivo del hombre. La planta, por ejemplo, no espera nada; somos nosotros quienes esperamos que cada nueva primavera florezca y cada nuevo estío u otoño fructifique.

Es una pena que no tengamos tiempo para meditar un poco,

juntos ustedes y yo, sobre estas tres potencias específicas de nuestro humano destino. Detengámonos solo en mostrar que Goethe tuvo toda su vida una sensibilidad hiperestésica para el azar. Goethe no se hacía ilusiones, ya lo dije el otro día. Su ojo de águila, brillante y frío, miraba sin pestañear la realidad y percibió, tal vez como ningún otro hombre desde los tiempos más primitivos, que todo en nuestra vida depende últimamente del azar. Todas las leyes físicas y biológicas no bastan para asegurarnos mínimamente respecto a lo que nos va a pasar dentro de unos instantes. Esto nos pone de manifiesto lo que hay de más extraño en la condición del hombre. En este instante, en este presente ni ustedes ni yo estamos viviendo este instante, este presente. Yo en este instante busco la palabra que voy a pronunciar inmediatamente, es decir, en el inmediato porvenir. Ustedes están no en la palabra mía que ya he pronunciado, sino esperando la que va a venir. En este trivial y minúsculo ejemplo se advierte con toda claridad que donde el hombre propia y primariamente está, que nuestra vida, es siempre primero un vivir el porvenir. Con lamentable frivolidad, que lleva a confundir muchas cosas, se atribuyen ideas como esta al *existencialismo*, cuando había sido enunciada por otros muchos años antes, por ejemplo, por mí y, antes que por mí, por Dilthey e incluso por Hermann Cohen en su *Logik der reinem Erkenntnis*, de 1902, donde muestra de un modo formal que el tiempo es, ante todo futuro, porvenir. Este es el que originariamente nos interesa, nos importa. ¿Por qué? Porque el porvenir es por esencia lo que no sabemos cómo va a ser, ni siquiera sabemos si dentro de un minuto existiremos aún. Vivir como presencia del porvenir es estar en lo absolutamente problemático. ¿Qué va a pasar en el mundo y, por tanto, a cada uno de nosotros dentro de un año? No lo sabemos. El porvenir es, por definición, inseguro. Y como para el hombre, según acabo de decir, vivir es originariamente vivir o estar en el porvenir, la raíz de la existencia humana es la conciencia de inseguridad. Por esto me parece tan bello el lema de aquel caballero borgoñón del siglo XV que dice: *Rien ne m'est sur que la chose incertaine*, bella palabra de guerrero que se siente feliz en el puro azar que es la batalla. Constantemente estamos proyectados sobre el futuro, atentos a él, en alerta y espera de lo que pueda venir. Somos, pues, porvenir y, sin embargo, no lo tenemos. Porvenir, futuro es precisamente lo que no está en nuestra mano. Ante la orgullosa y ciega fe en su estrella que había sentido Napoleón el *Grande*, como la han tenido todos los dictadores, le gritaba en verso Víctor Hugo:

Prince, l'evenir n'est à personne
Prince, l'avenir n'est qu'à Dieu!

Esta indocilidad del porvenir, esta su insumisión a nuestra voluntad, esta dolorida conciencia de que lo mismo puede pasarnos mañana una cosa que otra nos la representamos bajo la fisonomía de un poder misterioso sin figura ni personalidad, inexorable y despectivo que llamamos Azar. Si pudiéramos entrar aquí en el estudio del hombre primitivo yo intentaría hacer ver a ustedes cómo es el Azar el primer Dios ante el que la humanidad se encontró. Pero ese Dios primigenio, el Azar, no tiene inteligencia, no tiene voluntad, no tiene compasión ni sensibilidad alguna; en suma, no es un Dios personal. Depender pura y simplemente de un poder sobre el cual no cabe ejercer el menor influjo —así definía Schleiermacher la religión—, que es sordo, que es ciego, que, en rigor, es... Nadie, resulta demasiado horrible y por eso los hombres tuvieron que imaginar figuras de dioses más asequibles, a quienes se pudiese llegar con la plegaria, el culto y el sacrificio. Y esas figuras de dioses asequibles fueron puestas como máscaras tranquilizadoras, sobre el Azar, para ocultar el Dios primigenio que no tiene cara.

Repitamos para que sea a todos fácil seguirme: nuestro vivir consiste primariamente en un estar proyectados sobre el porvenir. El porvenir es la inseguridad. Esta inseguridad está administrada, regida por el poder irracional del Azar. Si la vida, dijimos antes, es un sistema de ocupaciones, nuestra primaria ocupación es ocuparnos de nuestro porvenir. Pero el porvenir es lo que aún no es, por tanto, es ocuparnos por anticipado con algo. La ocupación con el porvenir es pre-ocupación. El porvenir nos ocupa porque nos preocupa. Heidegger ha llamado a esto *Sorge*, pero yo lo llamaba desde muchos años antes —está publicado desde 1914— «preocupación». A esto —preocuparnos— reaccionamos buscando medios para asegurar esa inseguridad. Entonces retrocedemos del porvenir y descubrimos el presente y el pasado como arsenales de medios con que podemos contar. Al chocar, pues, con el porvenir que no tenemos en nuestra mano rebotamos en él y somos lanzados hacia lo que tenemos: presente y pasado. De esta manera nacen la técnica y la historia. Pero es evidente que no podríamos hacer esto si ante la terrible inseguridad que es el Azar no hubiese en el hombre una última confianza tan irracional como el Azar mismo: es la Esperanza. Y aquí tienen ustedes conjugadas, articuladas las dos potencias especificamente humanas que Goethe destaca en su inventario de

la vida humana: Tyche y Elpis —la casualidad y la esperanza. ¿Qué tiene que ver todo esto con su llamada filosofía de la naturaleza? Aquí tenemos una concepción de la vida humana que no es naturalista, no es botánica, sino que es dramática, es un puro acontecer en el sentido de un acontecer a *nosotros*. Así Goethe anticipa lo que luego hemos descubierto: a saber, que el hombre no tiene naturaleza; en lugar de ello tiene historia. Esto, no su filosofía de la Naturaleza, es lo que convierte a Goethe en un contemporáneo nuestro. A la vez esto es lo que nos separa definitivamente y de un modo radical de todo el pensar antiguo y, por tanto, del humanismo. La proa de nuestra mente hiende así

mares nunca d'antes navegados

como canta el portugués Camoens en sus *Lusíadas*. A la razón universal o *Providentia* de los estoicos y a su esquemática nieta la *razón pura* de Kant sucede en nosotros la razón viviente y dramática.

Existen, pues, en Goethe dos ideas sobre la vida humana profundamente contradictorias. Pero, como es sabido, no es este el único tema ante el cual Goethe se nos presenta contradiciéndose. Por el contrario, apenas hay cosa sobre la cual Goethe no haya pensado las nociones más opuestas. Innumerables veces se hace esto constar en los estudios sobre Goethe. Pero lo sorprendente, lo inconcebible y lo irritante es que los filólogos, al hacerlo constar, se hayan quedado tan tranquilos ante el hecho, sin maravillarse de él —maravillarse, ya nos dijeron Platón y Aristóteles que es la chispa que dispara el esfuerzo cognoscitivo—, sin hacerse cuestión de él. Luego se dirá que es en mí una manía el enfadarme con los filólogos. Pero, señores, es que, como en este caso se advierte, los filólogos son, después de los aviadores, los hombres más impasibles y menos capaces de espantarse que hay en el mundo. La contradicción en Goethe no es un accidente ni un descuido: es constante y concienzuda hasta el punto de que, contemplando el *totum* de su vida intelectual, adquiere casi el valor y rango de un método. Lo obvio es, pues, preguntarse al punto: ¿qué era para Goethe pensar, puesto que a su pensar pertenece la contradicción? Yo no voy a penetrar lo más mínimo en el asunto porque no tengo ahora tiempo suficiente. Quiero solo dejar planteada querella a los filólogos porque han creído que no era forzoso, imprescindible definir el pensar de Goethe, es decir, no sus contenidos, sino la forma de su pensar mismo. El problema reclamaría hacerse cargo de que la palabra *Denken* no es

unívoca, que con esa unidad del nombre allanamos, nivelamos y confundimos innumerables y esenciales diferencias en la realidad que es la acción inteligente. Ya entre las diferentes ciencias no hay identidad respecto a lo que en cada una es pensar. Menos aún existe entre las ciencias y la filosofía. Pero esto es trivial; lo interesante empieza cuando descubrimos formas de pensar, de auténtico pensar que por un lado divergen de todo pensar científico o formalmente cognoscitivo y por otro no son aún poesía. Entre poesía y verdad, esta última en el sentido de verdad del conocimiento, hay un sinnúmero de formas de pensamiento que tienen su propia y diferencial estructura. Pero dejemos esto, aunque es de la mayor importancia.

Decía yo que Goethe tenía una hiperestesiada sensibilidad para el terrible componente de Azar, íncubo misterioso y arbitrario incluso en toda humana existencia. Conviene recordar que en 1772, cuando arregla la casita en el Parque que el Herzog le había regalado, lo primero que hace es construir un altar dedicado a una diosa. Y esta diosa era *Agathe Tyche*, la «Buena Suerte». El monumento consiste en una bola puesta sobre un cubo. La cosa no puede ser más geométrica. Es casi un marmóreo teorema. La bola representa la vida de Goethe. La bola es, por esencia, lo que rueda. El cubo simboliza, creo yo, un deseo de estabilidad. No sabía Goethe que, en efecto, Weimar era lo que él creía y los historiadores de su vida y su obra han seguido creyendo: el don que, en efecto, le hacía, favorable, la Buena Suerte. Todos los escritores de la época, más o menos envidiosos, decían entonces: «¡Qué buena suerte ha tenido Goethe al ser llamado a Weimar!» Mas yo pienso que en la vida humana la buena suerte es una divinidad peligrosa, más peligrosa que la mala. Mientras esta aniquila desde fuera y visiblemente, aquella destruye, corrompe desde dentro sin que ello se advierta desde el exterior. Goethe debió ver esto muy claramente cuando tiempo adelante nos dice —no puedo ahora, sin las obras de Goethe a mano, encontrar el lugar de la cita— que uno tiene que temer a lo bueno. El destino de la bola es rodar y esto —rodar por el mundo— debió ser el destino de Goethe, es decir, de uno de los hombres más receptivos que ha habido. Pero el cubo Weimar lo inmovilizó, geometrizó su vida, la desecó y disecó en rígido teorema. Esta es, en efecto, mi tesis a que todo lo antedicho sirve solo de breve preparación que Weimar inmovilizó la vida del hombre Goethe, y como era este hombre de una casi increíble capacidad de movimiento, lo deformó por completo y esta deformación de su persona reobró gravemente sobre su obra. El desarrollo de esta tesis reclamaría

todo un ciclo de conferencias y, mejor aún, todo un libro que acaso escriba yo alguna vez... si es que me queda vez. Gabriele d'Annunzio publicó uno que se titula *Leda senza il cigno*. Así me gustaría titular este posible libro: *Goethe ohne Weimar*—«Goethe sin Weimar». Se trataría de un *Denkexperiment:* imaginar lo que hubiera sido el hombre Goethe si en vez de vivir en Weimar, aislado del mundo, defendido de casi toda contaminación vital como en un bocal de alcohol, hubiese tenido que rodar por el mundo indefenso, rozándose con hombres y cosas. Esta imagen puramente construida de un Goethe sin Weimar nos serviría, creo, grandemente para entender a Goethe en Weimar y nos ayudaría a plantearnos, con algunas probabilidades de solución, el grande, el central problema en la biografía de Goethe: ¿por qué este se encerró de por vida en aquella pequeña ciudad de atmósfera irrespirable donde no había nada ni nadie que pudiera serle adecuado contraste ni enérgico estimulante? Yo no puedo ahora hacer más que concluir formulando como mero título lacónico de un teorema a demostrar lo que sobre este problema pienso.

El destino de Goethe por su carácter y por la época en que vivió fue estar condenado a innumerables y profundas dualidades. He elegido hoy una para hacerlo ver. Tiene sobre la vida y el mundo un cuasi-sistema de ideas recibidas, una concepción de un vago naturalismo panteísta. Mi paradójica convicción —que no pretendo comunicar a nadie porque hoy no puedo probarla, dada la parsimonia del tiempo a mi disposición, tiempo que ya he rebasado—, mi paradójica convicción es que Goethe no creía del todo en esa concepción. Le servía de cómodo habitáculo tradicional donde se recluía para descansar de sí mismo y de su otra dramática, azorante y más auténtica visión de la vida,

> *Was wär ein Gott, der mich von aussen stiesse?*
>
> «¿Qué sería un Dios que me impulsase desde fuera?»

Toda esta idea de una naturaleza divina supone un estado de pueril optimismo que permite al hombre de esta época, como de las inmediatas anteriores, «sentirse sostenido y llevado». No quiere un Dios trascendente de la naturaleza en que estamos y a que pertenecemos— porque podría pedir a esta y a nosotros cuenta, al ser otro y más. Pero si metemos a Dios en la naturaleza y creemos *est Deus in nobis*, entonces todo marcha a pedir de boca. Cuanto pasa está bien.

El panteísmo estoico-humanístico-racionalista del siglo XVIII y comienzos del XIX es el resultado de una gran enfermedad que los

griegos nos transmitieron: el optimismo intelectual, el *Tout va bien, madame la marquise* metafísico. Pero Goethe sabía, en estratos más profundos y auténticos, que esa no era la verdad. Ahora bien, Goethe, que era como escritor sumamente valiente, no era valiente ante la vida; por lo mismo que era hipersensible ante su riqueza, sus vicisitudes, sobre todo ante su imprevisible, irracional componente de *hacer*. Dada esta situación, como era de una portentosa vitalidad, en el sentido estrictamente zoológico de la palabra, se crea una coraza defensiva, un dermatoesqueleto o costra dentro de la cual poder existir defendido. Esta costra defensiva que a fuer de tal no tenía en la economía de su existencia otro papel que el de no ser nada por sí —más que materia córnea, caparazón de cangrejo— fue para él Weimar. Me despido ahora de ustedes dejándoles en la cabeza esta barroca imagen: Goethe entre los modos de ser hombre representa el crustáceo.

La «Goethegesellschaft» de Weimar no tiene por qué considerar hostil a su entusiasmo y disciplina cuanto acabo de decir. Su culto a Goethe, su culto a Weimar, su culto a Goethe en Weimar y a Weimar en Goethe quedan, en lo sustancial, intactos por mi tesis, es decir, siguen teniendo sentido: lo único que habría que hacer es reformar el rito, las antífonas y los himnos.

IV

[FINAL DE ASPEN]

PERO se me ha acabado el tiempo cuando era justamente la oca sión para aprovechar todo este desarrollo e intentar una confrontación de la actitud frente a futuro y pasado en que Goethe vivió, con la nuestra. Porque la inseguridad que es el porvenir no se presenta siempre al hombre con la misma intensidad. La época de Goethe es tal vez aquella, en la historia toda de la humanidad, en que el porvenir pareció menos inseguro, por lo menos en lo que se refiere a la colectividad humana. Acababa de inventarse la idea y la fe en el Progreso, según la cual la Humanidad llegará inevitablemente a la felicidad en un proceso infinito pero seguro. En cambio, acaso nunca el porvenir humano haya mostrado la amenaza indecisa que le

constituye con tan terrible violencia como en los años que vivimos. Es decir, que nuestro porvenir es problemático en superlativo. No cabe, pues, diferencia mayor en la situación vital que la existente entre Goethe y nosotros. Y, como, según he dicho, descubrimos el pasado al chocar nosotros con el porvenir, hay una correlación entre ambos y a un modo de sentir el futuro corresponde un cierto modo de sentir el pretérito. El pasado, incluyendo en él el presente, es el arma única que tenemos para dar la batalla al porvenir. Por eso deberíamos preguntarnos: ¿cómo se presenta el pasado a hombres cuyo porvenir es el más problemático que la especie humana ha encontrado ante sí? ¿Qué es para nosotros el pasado? Yo no puedo hoy contestar a esta pregunta porque he agotado ya todas las toneladas de atención que tan generosamente nos han dedicado ustedes estos días. Permítanme decirles que son ustedes millonarios de la paciencia. Quede, pues, el asunto en un enorme signo de interrogación que se levanta ante nosotros como un gigantesco lazo de gaucho o de *cow-boy.*

ALREDEDOR DE GOETHE

DURANTE estos últimos meses he hablado muchas veces sobre Goethe en los lugares más diversos: en Aspen (Colorado), a 2.400 metros sobre el nivel del mar —exactamente la altura de nuestro Peñalara—; en la magnífica ciudad libre del Hansa, Hamburgo, hoy magníficamente mutilada, en fin, dentro del inmenso esqueleto que es hoy Berlín, a pocos metros de la línea donde impera la gran banalidad que es la interpretación económica de la historia. En esas ocasiones y lugares he hablado sobre temas situados en el centro de la gran realidad que es Goethe. Próximamente en Barcelona volveré a tratar de lo que, a mi juicio, es el punto más central de ese centro. Pero hoy quiero darme el gusto —bien me lo he ganado en las fatigas de esos meses— de abandonar el centro de Goethe y hablar alrededor de él. De aquí el título dado a esta breve conferencia (1).

Pero entiéndase bien este título. Me propongo despuntar y tocar a la carrera algunas cuestiones referentes a Goethe, pero que podrían considerarse periféricas y no centrales. En realidad toda esta imagen geométrica de centro y periferia aplicada a una vida humana tiene un sentido muy relativo y últimamente inadecuado. Pues todo lo que en un hombre hay, un hombre hace y a un hombre le pasa al centro de su vida; de otro modo no sería nada. En el ser humano el punto que llamaríamos centro es elástico y se dilata hasta coincidir con la periferia. Viceversa, la periferia es el horizonte vital de aquel centro y todos sus puntos miran al centro, son en referencia a él, diríamos, tiran de él. Después de todo, lo propio acontece con

(1) [Conferencia en la librería Buchholz, de Madrid, el 24 de noviembre de 1949.]

la figura geométrica. Ningún punto de la circunferencia sería tal punto si no lo informase su relación al punto central.

Y, sin embargo, en el estudio de un ser humano cabe distinguir dos posibles perspectivas. En una nos alojamos en su centro y desde él contemplamos la periferia; en la otra nos situamos en la periferia y desde ella miramos hacia el centro. Esto es lo que hoy quisiera hacer. Hablemos un poco alrededor de Goethe—pero, se entiende, siempre *dentro* de Goethe. Nada humano se puede ver sino desde su «dentro», porque lo humano consiste en interioridad. *In interiore hominis habitat veritas*—decía, y con gran razón, San Agustín. Vamos, pues, a ir caminando un poco por dentro de la vida y la obra de Goethe, pero manteniéndonos en su línea envolvente, diríamos en su frontera; por tanto, dejando fuera de la consideración sus temas más medulares. Son unas cuantas cuestiones que considero importantes, algunas de las cuales no he tenido nunca ocasión de tratar y desde las cuales se nos ofrecerán algunas vistas sobre el centro de Goethe, pero vistas tomadas desde lejos—desde lejos *dentro* de él.

Mas aun así no es nada fácil hablar hoy congruentemente sobre Goethe. Porque si hay alguien —y por alguien entiendo tanto el hombre como su obra— que sea hoy una magnitud problemática, lo es ciertamente Goethe. ¡Y no por casualidad! No creo que quepa más intensa expresión de homenaje a Goethe que declarar lo que acabo de declarar. Porque si se nos ha vuelto por completo problemático es debido a que Goethe no significa una anécdota en el destino europeo, sino que es en él un hecho visceral. De suerte que no es posible tocar en el más mínimo punto su persona y su obra sin que se estremezcan todos los ámbitos de la civilización europea, quiero decir todo el sistema de modos humanos que solemos denominar «Europa». Ahora bien, esos ámbitos, ese sistema de modos europeos se nos han tornado a los europeos por completo problema. Todo en Europa es hoy cuestionable. ¿Cómo no va a serlo Goethe? Pero ya he hecho constar en todos esos sitios donde recientemente he hablado que haberse hecho cuestionables todos los principios europeos —todos *sin excepción*— no es cosa tan deplorable como puede parecer a quienes al oír las palabras más bien que entenderlas sufren su inmediato *impacto* asociativo y emocional. Como ejemplo que aclara este modo de mal oír recuerden ustedes el juego que usan con frecuencia los chicos y que consiste en preguntar a una persona qué es lo que prefiere, «*casi* salvarse o *casi* condenarse». Los que no saben oír eligen en seguida lo primero, creyendo, por mera reper-

cusión asociativa y emocional de la palabra «salvarse», que es lo mejor del dilema, cuando es lo peor, pues es de cierto condenarse. Parejamente digo que no es cosa tan mala el que hoy los europeos duden de todos sus tradicionales principios, porque yo no he visto que ninguna civilización muera de un ataque de duda y, en cambio, creo recordar que muchas civilizaciones han sucumbido de lo contrario, victimadas por una petrificación de su fe, por arteriosclerosis de sus creencias.

En tal circunstancia nos faltan puntos cardinales de orientación y unidad de medida para ponernos de acuerdo sobre Goethe. Mas aparte esta razón general y previa que hay para hacer difícil hablar de él y de su obra, hay esta otra más concreta. Goethe, que en su vida gozó, por lo menos aparentemente, de bonísima suerte, la ha tenido muy mala después de su muerte. Porque ofrecía materia tan rica, variada y jugosa que inmediatamente los filólogos cayeron como buitres sobre su cadáver, pero en vez de hacer con él lo primero que hacen los auténticos buitres, que es despedazar al muerto y tragarse sus intestinos, su «dentro», prefirieron sepultar su figura bajo la inmensa costra de sus... precipitaciones eruditas (1).

Sería tontamente injusto y exorbitado si al decir esto de la labor cuantitativamente inmensa realizada por la *Goethe-Philologie* se entendiese que no hay en su mole gigantesca algunas apreciaciones, advertencias, atisbos e iluminaciones que es ineludible aprovechar. Pero sí afirmo que son pasmosamente insólitas y, sobre todo, que la concepción arquitectónica de su hombría y de su labor no solo es insuficiente, sino que es casi integralmente errada, y no solo es errada, sino que es la más contraria que cabe a la heteróclita realidad que fue. A ese perfil de Goethe dibujado por la *Goethe-Philologie* se debe que como poeta y como persona ataque a los nervios de muchos hombres pertenecientes a las nuevas generaciones alemanas, no hablemos de las demás. En este sentido acaso no haya entre las fisonomías próceres del pasado ninguna más inactual o, dicho con mayor exactitud, más anti-actual. Con ese Goethe sereno y seguro de sí propio, olímpico, cristalizado y como mineralizado en estatua paralítica que emerge en medio de una plaza pública, no puede ningún joven de hoy entablar conversación, suponiendo que los jóvenes de hoy deseen conversar, lo que se llama conversar, con alguien.

---

(1) [Esta introducción a la conferencia se publicó en la revista *Insula*, núm. 48, diciembre de 1949.]

Es preciso, pues, perforar audazmente la montaña impresa de la *Goethe-Philologie* para descubrir bajo ella el auténtico, desconocido y palpitante personaje a quien sus amigos y sus enemigos llamaban Johann Wolfgang Goethe. Nada más superfluo e inoportuno que considerar como lo debido en esta hora de su bicentenario abrumarlo una vez más con loas de ceremonia, con encomios ornamentales. La sombra de Goethe está harta de esas cosas y espera que se le vaya por derecho al cuerpo, al cuerpo cuya es esa sombra.

Esto es lo que inicié, con carácter formal de programa, cuando en 1932, con ocasión de celebrarse el centenario de su muerte, la revista alemana *Die Neue Rundschau* me pidió algo sobre Goethe. Pensé que lo más fértil era declarar enérgicamente lo más extremo de mi nueva visión a fin de producir un *choc*. Y tal fue de hecho el efecto que me produjo mi estudio titulado «Pidiendo un Goethe desde dentro» (1). Mis páginas venían a decir que toda la filología goethiana había sido nociva, a pesar de su laboriosidad, porque seguía una pista falsa. La audaz actitud causó primero sorpresa, resistencia, tal vez irritación, pero, a la vez, un quedar las mentes pendidas en ello. Bien entendido, resistencia e irritación quedaron tácitas. ¿Por qué? Es curioso que, no obstante la enorme paradoja que era mi breve estudio, el lector alemán sentía confusamente que, a pesar de todo, algo muy esencialmente verdadero latía allí, y esto frenó toda protesta e hizo que se leyese una y otra vez y que a cada nueva lectura menguase la resistencia, que se fuese disipando la irritación y poco a poco se entrase en una nueva manera de ver a Goethe. La tradicional era más cómoda porque era tradicional, habitual. Pero pronto aquellas relecturas hicieron que empezasen a sentir la mía como mucho más cómoda una vez salvada la resistencia al cambio—más cómoda lisa y llanamente, porque era más verdadera y al serlo se ajustaba más a los hechos de la obra y la vida de Goethe. Porque la visión anterior era tan arbitraria, tan ajena a los hechos, tan basada en un puro preconcepto que obligaba constantemente a buscar la justificación de los innumerables hechos que en la obra y vida de Goethe daban en rostro a aquella caprichosa idealización de su figura.

Poco a poco se fue formando la impresión, y sobre ella el juicio, de que el centenario de la muerte de Goethe en 1932 lo único que había producido era mi ensayo. Lo digo no por envanecerme, sino al revés, porque es un caso extravagante, pues, como entonces

---

(1) [Véase en *Obras completas*, tomo IV.]

dije y ahora en Alemania he repetido, ni siquiera soy un *Goethe-Forscher*, sino solo un *Goethe-Begegner*, como puede serlo cualquier hijo de vecino.

Y aquí tienen ustedes por qué cuando ha llegado el bicentenario de su nacimiento he sido llamado a Alemania para llevar la voz en la ceremonia de su recordación. El hecho es estupefaciente, pero ha sido un hecho: que yo y no un alemán haya tenido que hablar en nombre de Alemania a alemanes sobre su gran alemán. La superlativa extravagancia del caso es muy representativa de estos años. Quien se ocupe en hacerse inteligible extravagancia tal encontrará bajo ella la mayor realidad del presente, realidad aún subterránea como todo lo que es raíz, pero que no siendo todavía conspicua sí es ya enorme e ineludible: esa realidad se llama «Europa».

Mi tesis goethiana de hace diecisiete años se halla a estas horas formalmente instalada en la mente de los alemanes que estudian a Goethe, y con ello no quiero decir sino esto, que es ya sobrado: que cuentan muy en primer término con ella, aunque inercialmente prosigan en la antigua.

Ahora bien, esa tesis trae consigo ineludiblemente esta consecuencia que también, sin ambages proclamé una y otra vez en mis conferencias de Alemania: que la enorme cuantía de trabajo empleada por los filólogos acerca de Goethe sirve solo por lo que ella es como acopio de materiales, pero que el estudio de Goethe tiene que comenzar de nuevo y casi *a nihilo*. Pero tener que recomenzar no es nada penoso ni lamentable. Es todo lo contrario. Es precisamente la coyuntura más propicia y como una nueva juventud. Es como los albores de la mañana, y el albor contiene en su nueva y fresca claridad a la pasada nocturnidad porque la ha asimilado y superado.

Pero esta nueva actitud respecto a Goethe no es más que un caso aislado de algo más general. Se trata de curar a la filología toda de ciertos grandes vicios que desde su nacimiento arrastra y de que la *Goethe-Philologie* nos ofrece acusado ejemplo. La casi totalidad de los libros que sobre Goethe se han escrito, siguiendo lo usual en los estudios sobre cualquier otro gran poeta o novelista o dramaturgo, creen que su misión consiste en expectorar el entusiasmo de sus autores hacia el personaje que pretenden someter a estudio. En seguida advertimos que ese entusiasmo es convencional, precio a la inmersión en su obra y en su vida, por lo mismo, desdibujado, abstracto e infértil. No cabe imaginar actitud más estúpida. Porque no tiene sentido fatigarse en componer un libro si no es sobre algo problemático. Si Goethe o Cervantes o Shakespeare no les es pro-

blema, antes bien, saben ya quién es aquel hombre y qué es su obra porque aceptan la vaga noción tópica que sobre él poseen las gentes debieron ahorrarse el trabajo de manuscribir ellos tantas páginas y hacer que los lectores pierdan el tiempo en leerlas. Toda auténtica actividad intelectual comienza y se dispara ante la presencia de algo peligroso, azorante; en suma, de algo bicorne—que es como los antiguos, maravillosamente, se representaban todo problema. Pero los filólogos con suma frecuencia son ciegos para los auténticos problemas; insensibles, presentan a estos un cutis paquidérmico y se contentan con pequeñas cuestiones que podríamos llamar materiales, de esas que se resuelven más que con la cabeza con las posaderas, es decir, sentándose horas y horas en un archivo y allí papeleando. No es necesario decir que esto es, claro está, necesario, pero de que sea necesario no se sigue que sea suficiente. Lo suficiente sería que aquella laboriosa sentadera hubiese sido motivada por un problema auténtico, claramente visto y rigorosamente precisado. Mas los filólogos —historiadores literarios, biógrafos, etc.— cuando van a ocuparse de algún gran autor, más que a perescrutar el caso humano que tienen delante, suelen dedicarse a urdir una hagiografía. En el caso de Goethe este desvío resulta muy especialmente ridículo, porque Goethe no tenía ni quería tener nada de santo, aunque acaso pretendía demasiado sernos un modelo, y sobre todo se esforzó, como nadie antes que él —salvo Shakespeare— en contemplar con ojo frío de ave de presa la compleja y endemoniada textura, mezcla de bien y de mal, de heroísmo y vileza que es toda vida humana. Y yerro parejo cometen con su obra, pues en vez de analizar cómo esta es y por qué fue así, lo que hacen es encomiarla, intentar a toda costa extraerle un sentido trascendente, justificarla y, cuando no cabe otra cosa, disculparla. Con lo cual se ha conseguido este resultado escandaloso: que a la fecha en que nos hallamos no tenemos la menor idea clara sobre quién fue Goethe como hombre y qué son sus obras como formas de poesía y pensamiento. No he de ocultar que tanto en el caso de Goethe como en el de los demás grandes escritores del pasado, al leer los libros sobre ellos escritos tengo la impresión de que el autor no procede con conciencia tranquila, sino que, por el contrario, siente en el fondo de esta un resquemor motivado por una confusa pero vivaz sospecha de que ni el personaje ni la obra son lo que la idea convencional y recibida, por tanto, el lugar común predica de ellos, y entonces se siente obligado a defender esa su tópica figura contra las objeciones que de su propia sensibilidad, me refiero a la del filólogo emergen. Pero esto quiere decir que la tesis tradicio-

nal, de puro falsa, a fuerza de no haber sido extraída naturalmente de los datos mismos, resulta incómoda para el que la sustenta.

No tiene duda de que en muy determinadas ocasiones compete a la filología la casi sacra misión de defender a un autor: esto da lugar a un género de producción filológica que tiene ya de antiguo su bueno y simpático nombre: se llama *salvación—Rettung*. Pero en ocasiones tales se trata precisamente de lo inverso: de proponer una nueva interpretación del hombre y de su obra frente y contra la injusta y mal ajustada que suele correr y ser vigente en el desván de lugares comunes que es *siempre* la llamada «conciencia u opinión pública.» Pero la oportunidad excepcional de las *salvaciones* manifiesta que el sentido normal de la historia literaria, de la biografía, etc., no puede inscribirse en ese especial género. Es absurdo porque es superfetatorio ponerse a *salvar* a quien goza de excelente salud y cuya figura en la fama es aceptada por el que escribe. En última instancia se trata de un asqueroso vicio humano: de la generosidad que se muestra con los autores antepasados, con los que ya no son y que es compensatoria de la hostilidad que se dedica a los vivientes. No se ve por qué no ha de concederse *proporcionalmente* la misma atención a un tutor que aún resuella que a otro finiquitado. Sin embargo, pasa todo lo contrario y superlativamente. Sobre todo en España, para que un autor sea bueno y atentamente leído, lo primero que tiene que hacer es... morirse.

Mi tesis sobre Goethe, una vez dominada la incomodidad proveniente de que es inaudita, permite una práctica mucho más cómoda que la tradicional, porque se ajusta como un guante a los hechos.

Esta nueva actitud se caracteriza ante todo porque cambia la distancia desde la cual debemos hablar sobre Goethe. Esta distancia era antes, en sentido formal, distante. Se le contemplaba como un monumento y un monumento no se ve si no nos alejamos. Se tenía de Goethe una imagen de turista. Ahora se trata de mirarlo de cerca, tan de cerca que no sea ya mirarlo, sino chocar con él, oprimirnos contra su realidad para descubrir en las coincidencias y divergencias con la nuestra quién fue él y, a la vez, quiénes somos nosotros. Esto es lo fértil—para él y para nosotros. Todo intento de descubrir un pasado que no repercuta en descubrimiento de nuestro presente es no solo estéril, sino científicamente errado. Procurar lo contrario no es solo una conveniencia, sino que es un método, el único teóricamente rigoroso. Cuando al principio dije que hoy íbamos a tomar unas vistas sobre Goethe desde lejos añadí: pero bien entendido, desde un lejos que está ya dentro de Goethe, porque toda

congruente visión histórica es visión desde dentro, introspección.

Es ya *a limine* un infértil error de todos esos libros querer presentarnos a Goethe como un modelo. Goethe no puede ser nuestro modelo y ello no por azar ni por accidente, sino porque uno de los factores más dramáticos del hombre actual es... que no tiene modelos. En Occidente esto es completamente nuevo, con la superlación de que nuestra civilización es la única conocida que nació teniendo ya a la vista modelos, a saber, los restos de la civilización grecorromana. Hace ochenta años todavía el europeo, volviendo al pasado la cara, encontraba modelos. En esa fecha un hombre tan exigente, tan iconoclasta como Nietzsche se orientaba aún, como en egregio paradigma, en ciertas formas y figuras de Grecia, si bien negaba ya la ejemplaridad de otras. Y no solo en Grecia hallaba dechados, sino en el Renacimiento italiano. Podríamos citar muchas listas de modelos que reconoce como tales. Mas prefiero transcribir solo una, la que da menos nombres, por ser la menos conocida, por referirse solo a los cuatro siglos y medio anteriores a él y porque sorprenderá alguno de sus títulos. Dice: «Cimas de la *probidad:* Maquiavelo, el Jesuitismo, Montaigne, La Rochefoucauld» (1).

Todo intento de proponernos un modelo entre las cosas que fueron se frustrará. Y no ciertamente porque seamos insolentes, irrespetuosos e incapaces de fervor hacia ajenas perfecciones. Nada de eso. Nunca ha poseído y ejercitado el hombre mejor disposición para percibir y aplaudir las excelencias de lo que fue excelente y nunca se ha deseado más angustiosamente hallar modelos. Pero haber sido algo excelente y poder sernos modelo son cosas por completo distintas.

¿Por qué todo esto? ¿Cuál es la causa de que nuestra vida se sienta mutilada en esa dimensión tan importante que es tener modelos en los cuales orientarnos, que puedan dirigirnos y amaestrarnos? El asunto es de los gordos y graves. Requeriría un largo desarrollo. Ahora solo puedo presentarlo en escorzo: y ello porque es un caso particular y muy señalado de una diferencia profunda que aparece entre la época de Goethe —con Goethe incluso— y nosotros, cuando practicamos ese choque y enfronte, que acabo de sugerir como método, para hablar fértilmente sobre el gran poeta.

Ahora van ustedes a ver cómo desde esta cuestión, en apariencia tan periférica, a saber, «que Goethe no es nuestro modelo, que

(1) De sus papeles póstumos, 1883-1888. Publicados bajo el título *Modernidad*, tomo XI de la Taschen Ausgabe-Kröner, Leipzig, pág. 73.

no puede serlo y por qué esto acontece», disparamos un balazo analítico que da en la médula misma de Goethe (1).

Pero sin intentar ahora, porque nos llevaría lejos, el ensayo de definir por vez primera la forma del pensar en Goethe, sí podemos declarar la causa más externa y gruesa de sus constantes contradicciones.

Y es que Goethe es lo contrario de lo que más asiduamente se ha dicho de él: que era una naturaleza unitaria. Para máxima vergüenza, que representa para mí un dolor, necesito decir que esa interpretación de Goethe, tan incompatible con toda su existencia y toda su obra, llega a asentarse tan firmemente en las molleras que *horresco referens!*, hasta el propio Dilthey, nada menos que Dilthey, cae en ella. Ahora bien, yo considero a Dilthey como el pensador más profundo y más veraz —tómense unidos ambos atributos— que desde Kant ha existido. Es además el hombre de mayor sensibilidad histórica, que con más agudo genio ha definido tiempos y hombres. Su estudio sobre *Goethe und die dichterische Phantasie* dice algunas de las cosas más penetrantes que sobre el poeta se han dicho. Sin embargo, la figura de Goethe está en su ensayo tan desdibujada como en los demás trabajos de la vulgar *Goethe-Philologie*. Y en ella nos declara que cuando contempla a Goethe «le sorprende sobre todo, y siempre con nueva sorpresa, la maravillosa unidad y armonía de su existencia. No hay en él apenas enigmas ni disonancias. Aquella vida fue un puro desarrollo conforme a una ley interna, ¡y cuán sencilla esa ley, con qué regularidad y continuidad actúa!» (2).

Comprenderán ustedes que destruir esta tesis canónica que ha logrado arrolar la insobornable perspicacia de Dilthey exigiría escribir todo un largo libro sobre todo Goethe. Yo ahora me contento con hacer notar algunas claras razones previas que ya por sí y sin más hacen lo en ella afirmado sobremanera improbable.

Si algo cabe decir sobre Goethe que no sea cuestionable es que en su poesía comienza la sensibilidad del hombre contemporáneo. Esto no podría haber sido si su actitud general ante la vida no significase una radical innovación. Es siempre el arte —lo he razonado en un libro mío muy viejecito— quien primero denuncia los profundos cambios vitales del hombre precisamente porque es de

(1) [En este lugar intercaló Ortega un pasaje de la conferencia *Goethe sin Weimar*, que incluye el párrafo que se inicia en la página 589 y termina en la siguiente.]

(2) *Das Erlebnis und die Dichtung*, 1913, pág. 200.

las cosas humanas la más tenue, la más etérea, dócil a la menor virazón. Precede siempre al porvenir histórico, como en la Biblia la mole grave de Jehovah es anunciada por ráfagas.

Mas por lo mismo que en mis conferencias recientes sobre Goethe he pretendido subrayar más de lo que se ha hecho hasta ahora el lado de profunda innovación que hay en él, me era necesario también subrayar con mayor énfasis la porción de su ser y de su obra que era supervivencia inercial del pasado. Es, en efecto, ineludible si se le quiere entender bien —sobre todo si se quiere que sea fértil nuestro trato con él— hacer constar enérgicamente la perogrullada histórica de que su tiempo y con su tiempo Goethe mismo son vida en transición. Porque al decir de alguien que es el primero en llegar a una nueva actitud ante la existencia ha de entenderse tal y como va dicho y, por tanto, que si bien es el primero es solo el primero y luego siguen los demás, y que siguen ni solo ni tanto porque lo imiten, sino porque en esos demás se produce también no menos espontánea, aunque más tardíamente, la misma mutación. Pues otro error de los estudiosos de Goethe es dejarlo demasiado solitario en sus preferencias, maneras y estilo. Mas la verdad es que no solo en su porción tradicional, sino también en su lado original, Goethe coincide, día antes o día después, con muchos de su tiempo. Me fastidia tener que decir, contra mi modo habitual, estas cosas que son enormemente jugosas, más aún, dramáticas, con expresiones desvaídas como las que acabo de usar. Pero el hilo de esta conferencia lo reclama así porque me es preciso partir en grueso de esa afirmación que en otros sitios he procurado demostrar—y nuevamente voy a hacerlo en lo que diga sobre Goethe estas Navidades en Barcelona (1). Me es preciso partir de ello, pero para ir hoy a otra cosa.

Frente a esa errónea tesis de un Goethe unitario yo comienzo por hacer ver un Goethe que, como todo su tiempo, está escindido en dos mitades entre sí contradictorias. Por un lado Goethe es la expresión más condensada de las ilusiones europeas iniciadas en el llamado Renacimiento; es la última y más depurada manifestación del Humanismo. Por otro fermenta en muchos de sus gestos y palabras el misterio del futuro, futuro que fue luego un presente y que hoy empieza, tal vez, a ser ya también un pasado. Dicho en otra forma: Goethe es medio siglo XVIII, medio siglo XIX y acaso, como un fuego de San Telmo, llamean en su cima vislumbres de esta hora en que estamos. Añádase desde luego a esa dualidad básica,

(1) [La conferencia en Barcelona no tuvo lugar.]

es decir, a esa entraña contradictoria, esta otra: Goethe es medio alemán, medio europeo. No es, pues, necesario ingresar en zonas más individuales, más personales de él para comprender que ni era ni podía ser una naturaleza unitaria sin enigmas ni disonancias, como pretende Dilthey. Yo no conozco en toda la inmensa obra de Dilthey, que es ejemplar y en sentido eminente y sin parangón magistral, un desliz parecido.

Esta básica, casi me atrevería a llamarla *previa* contradicción en el ser de Goethe, trae consigo que si bien es un gran innovador y, por su innovación, nos es un presente, es a la par un heredero de la gran tradición europea que fue el Humanismo. Apretémonos contra él, como antes indiqué que debíamos hacer. ¿Qué advertimos inmediatamente? Ah, pues, por lo pronto, esta enorme diferencia. Goethe muy agudamente ha dicho que «el hombre se diferencia del animal en que no es solo un descendiente, sino que es siempre además un heredero». Lleva razón: el hombre no solo tiene, como todos los demás seres del universo —piedra, planta o animálcula— pasado, sino que lo contiene; ese pasado está y sigue en nosotros vivaz, *como tal pasado*, como sigue en ustedes su niñez y su adolescencia y gracias a ello son jóvenes, hombres maduros o viejos. De otro modo seguirían ustedes siendo niños y adolescentes.

Ahora bien, aunque el hombre conserve su pasado —el suyo personal y el colectivo, por tanto el humano— no es en él donde primordialmente está ni lo que primero tiene a la vista; en suma, el pasado no *le es* sin más. Somos ese pasado, pero no lo vemos espontáneamente. Donde el hombre está primordialmente es en su porvenir. Nuestra vida es primero *un vivir el porvenir como tal.* Este es el que originariamente nos interesa, nos importa. ¿Por qué? Porque el porvenir es por esencia lo que no sabemos cómo va a ser, ni siquiera sabemos si dentro de un minuto existiremos aún.

A esta preocupación reaccionamos buscando medios para asegurar esa inseguridad. Entonces retrocedemos del porvenir y descubrimos el presente y el pasado como arsenales de medios con que podemos contar. Al chocar, pues, con el porvenir que no tenemos en nuestra mano rebotamos en él y somos lanzados hacia lo que tenemos: presente y pasado.

Ahí tienen ustedes por qué ese pasado que somos no lo tenemos presente, no lo vemos sino en la medida y con la selección de él a que nuestro futuro nos invita, mejor dicho, nos fuerza. Se da, pues, la sorprendente paradoja de que la figura que el pasado nos presenta es la que en su enorme masa recorta la figura con que el futuro nos apa-

rece, o dicho en términos matemáticos, que nuestro pretérito es función de nuestro futuro como tal futuro, por tanto, como lo que aún no es, sino que consiste en pura urdimbre de amenazas, temores y esperanzas. Cada vida humana es una ecuación cuyos términos son porvenir y pasado. Por eso, para entender de verdad a un hombre hay que ponerlo en ecuación, es decir, precisarnos cuál es su actitud ante el futuro y ante el pasado. $Y =$ pasado, función de $X =$ futuro.

Ahora podemos con relativa facilidad entender a Goethe y entendernos al mismo tiempo a nosotros parangonando los términos de su ecuación con los términos de la nuestra. En su época, la faz con que el porvenir se presentaba al hombre era, como siempre, inseguridad, pero esta inseguridad quedaba precisamente entonces reducida al mínimum. Nuestro porvenir personal depende en máxima parte de nuestro porvenir colectivo, diremos, general humano. Pues bien, a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX el futuro era visto como ofreciendo a la Humanidad vía libre. En 8 de julio de 1793 el marqués de Condorcet era denunciado por Francisco Chabot, ex fraile franciscano, perfecto canalla, gran estúpido y convicto concusionario. Se denunciaba a Condorcet «comme un prévenu de conspiration contre l'unité et l'indivisibilité de la République». Chabot y los que acogieron esta denuncia y en vista de ella le condenaron a la prisión en que murió nueve meses después, eran los eternos imbéciles de la política, que ni sabían lo que era República ni unidad ni indivisibilidad. Condorcet al verse denunciado se ocultó, encerrándose en casa de madame Vernet, y allí, en un rincón, escribió su *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Este libro era el evangelio de una nueva fe: la fe en el Progreso. La idea del progreso había sido ya rigorosamente formulada por el gran Turgot, maestro de Condorcet, en 1750. Es la gran idea de que han vivido dos centurias. Según ella, es ineludible el avance de la Humanidad hacia formas de vida cada vez más satisfactorias y perfectas. Nunca, pues, se ha sentido una gran porción de humanidad, todo Occidente, con un porvenir más seguro. La idea del progreso es, como la Equitativa, una sociedad de seguros filosófica.

En esa fe ha sido educada todavía mi generación. Pero yo, aun llevándola dentro, como cada hijo de vecino en mi tiempo, me revolví intelectualmente contra ella. Véase, por ejemplo, el capítulo de *La rebelión de las masas* titulado «La altura de los tiempos». Con este he dado por supuesto algo que me parece muy importante para una «nueva filología», pero que no puedo desarrollar hoy, a saber: que el hombre puede tener y sostener ideas contrarias a las *creencias en que*

está. Es más, que en alguna medida esto es lo normal. Con la creencia en el progreso alojada aún en los penetrales de mi alma, mi pensamiento veía y preveía su falsedad, y a la concepción de la vida humana como progreso oponía ya una interpretación dramática de la existencia humana, muy distinta, por otra parte, del existencialismo que ahora se compra en cajetillas. Porque si yo veo nuestra vida como un permanente drama es porque considero como el factor decisivo de ella algo trascendental que la domina, zarandea y apuñala. Este algo trascendente es... el puro Azar. Lo más esencial de la vida es que es constitutivamente azarosa. Pero dejemos ahora esto.

Comparémonos en este punto con Goethe. Como han visto, la idea del Progreso viene al mundo en 1750, es decir, un año después de nacer Goethe. Es, pues, una idea hermana de él y Goethe la llevaba dentro mucho más fuertemente que mi generación. De esa creencia vivió siempre. Goethe no tuvo jamás en su horizonte de futuro la presencia azorante de eventuales catástrofes. Y el caso es que en su tiempo las hubo *relativamente* tan grandes como las que nosotros estamos viviendo, pero tenían para ellos, merced a ese fondo de seguridad que la fe en el progreso les proporcionaba, un valor meramente superficial. El haz del mar se rizaba en procelas pero se creía que el abismo seguía y seguiría en profunda calma. Sin embargo, cuando Goethe no se limitaba a vivir en abandono, sino que reobrando frente a sus creencias pensaba, se oponía también a esa idea del Progreso, pero no sabía bien cómo. La idea el Progreso es tal vez la primera gran visión de lo humano como historicidad, como proceso, como constitutivo cambio. Es la alborada del «sentido histórico». Mas Goethe, como es sabido, era ciego para la historia y esta ceguera nos revela en qué enorme medida era un hombre del siglo XVIII. Goethe se opone a la ley natural del Progreso como ley constitutiva de la historia, según Turgot, Price, Priestley, Comte, no porque descubra otra fisonomía más auténtica en el proceso histórico, sino porque se resiste, como Descartes y los puros racionalistas, a ver la vida humana como proceso. Muy al contrario, se esfuerza por verla como algo que es siempre en lo esencial invariable. El siglo XVIII, aún más que los precedentes, cree que el hombre tiene una naturaleza y esto siempre trae consigo no creer que tiene historia. La naturaleza —*physis*— fue una idea inventada por Aristóteles cuyo papel es asegurar un fondo de invariabilidad, de estabilidad a lo mudadizo y móvil. Solo que en Goethe esta idea toma un curioso cariz. Goethe, aunque los alemanes sostienen que es un clásico, era, en verdad, romántico para ventura nuestra, era romantiquísimo, en cierto modo el padre de la

turbulenta criatura llamada Romanticismo. Y el romanticismo se coloca, últimamente, ante todo en adoración. Es la Adoración perpetua. Por eso su última forma, en la generación de Baudelaire, es la Adoración inversa, la *blasfemia*. Por eso hacia 1850 se practicaba la literatura blasfematoria.

Goethe no solo ve en lo humano una naturaleza invariable, insumisa al tiempo y como eterna, sino que prefiere verla transubstancializada, sublimada, en suma, ejemplarizada. Este es el origen de su manía helenística. No tengo tiempo de entrar en este famoso helenismo de Goethe, tan ridículamente tratado por sus compatriotas. Pero hemos rozado su verdadero origen. Grecia, que ya de suyo tiende a ejemplarizar todo, a tornarlo paradigma—no se olvide que la función principal de las Ideas platónicas es *ser modelos*, *causas ejemplares*—, le sirvió como *guardarropía* para vestir y ver él mismo lo humano como *ejemplaridad*. Pero ello es que Grecia le fue, en efecto, modelo, y también el Renacimiento. Tuvo modelos. Formas del pasado le sirvieron para afrontar el futuro. Por lo mismo que el porvenir para él y su tiempo ofrecía un mínimum de inseguridad y peligro, podían a manos llenas encontrar *ejemplos* en el pasado.

Pero represéntense ustedes una situación vital inversa: que el futuro presente una fisonomía *casi* absolutamente problemática, que se lo vea *casi* como infinito peligro, por tanto, que la vida sea, en sentido extremo, *futurición*. ¿Qué repercusión tendrá esto sobre el pasado? Evidentemente, nada del pasado parecerá servir para afrontar y resolver los tremendos problemas nuevos del porvenir. No se verán en el pasado modelos posibles. El futuro [imprevisible] allanará el pretérito como ejemplaridad. El hombre tendrá la herencia de ese pasado, pero no la aceptará: será, como decían los jurisconsultos romanos, una herencia *in-adita*, *sine cretione*, yacente. Esta es nuestra situación y por eso, como enigmáticamente decía ayer (1), nuestro destino es... alejarnos, alejarnos... ¿de qué? Claro está, de los antepasados.

---

(1) [En una lección del curso sobre «El hombre y la gente», organizado por el Instituto de Humanidades. Véase *El hombre y la gente*, en *Obras completas*, tomo VII.]

[GOETHE Y LOS AMIGOS DEL PAÍS]

La Sociedad Vascongada de Amigos del País no quiere que la fecha del bicentenario de Goethe pase inadvertida para sus socios y el círculo más amplio de sus amigos(1). Con razón o sin razón, es incuestionable que Goethe vale como uno de los mayores nombres simbolizadores de lo que en el siglo XIX y en lo que va de este se ha llamado «cultura o civilización europea». De aquí que en todas partes se le hayan dedicado recuerdos festivales. Pero en el caso de esta conmovedora Sociedad Vascongada de Amigos del País se dan o deben darse además algunos motivos especiales para que se sienta íntimamente inclinada a rendir homenaje en esta fecha a aquel tan egregio europeo. Sus fundadores fueron contemporáneos de Goethe. Los más vivaces, estrictamente sus compañeros de generación, y nótese que para mí una generación comprende solo a los que nacen dentro de una determinada zona de quince años. Goethe nace en 1749; Ramón Munibe, en 1751; Félix Samaniego, en 1745; Mazarredo—el Almirante—, en 1745; Narros, en 1733. Son, pues, coetáneos de Goethe; han vivido bajo la presión de la misma atmósfera histórica, muchas de sus ideas son las mismas que la época había inyectado en la mente de Goethe e iban vestidos con trajes iguales a los de este. Vuestros fundadores y este gran poeta alemán representan un momento feliz en la historia de Occidente: el momento de más intensa fe en esa cultura de Europa, que era para ellos no una

(1) [Esta conferencia debió celebrarse en San Sebastián, pero el manuscrito quedó interrumpido al frustrarse su realización. Estas páginas se publicaron inicialmente en el *Boletín* de la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País, año XVII, cuaderno 3.º, San Sebastián, 1961.]

entre varias, sino *la* cultura, la única e indefectible. Sin duda esa fe se modulaba diversamente en nuestros fundadores y en Goethe (1).

Pero en aquellos y en este, sobre todo, común el sentido, la dirección de sus aspiraciones y propósitos. La historia europea desde su aurora en tiempo de Carlomagno, allá en la divisoria de los siglos VIII y IX, manifestó con claridad sobrada un curioso ritmo caracterizado porque a una época en que predomina la relativa reclusión de cada pueblo dentro de sus formas de vida particulares sigue siempre otra en que, inversamente, prepondera una forma de vida unitaria, *sensu stricto* europea. Así en el siglo XVII, como mostré en mi reciente curso público dado en Madrid (2), los pueblos de Occidente, que habían llegado a ser adultos y por vez primera son los que con rigor deben llamarse naciones, se encierran cada uno dentro de sí más o menos y cada cual a su modo.

Por el contrario, en el siglo XVIII existen en todas nuestras naciones minorías entusiastas y enérgicas, que penetradas de un ideario común luchan para que cada uno de sus pueblos abandone su vida particularista y ascienda a participar en una existencia general europea. En Versalles como en Potsdam y en Madrid, en Viena como en Parma o en Weimar, donde Goethe vivía, se procura existir de una misma manera que es considerada como la ejemplar, la más plenamente humana. Pero este movimiento en que se intenta superar los particularismos nacionales originados incuestionablemente en que cada pueblo vivía recluido dentro del angosto horizonte de sus fronteras, y aspira a que se abran estas como inmensos ventanales y aprendan a vivir en el más amplio horizonte que es Europa y, al través de Europa, en el mundo —lo que entonces se llamó «cosmopolitismo»—, actúa también dentro de cada nación y dondequiera hay grupos de hombres egregios que se esfuerzan en lograr que su región, su comarca, su provincia dejen de ser la gleba semialdeana que era y adopte formas de

(1) Yo no voy ahora a dibujar la línea de esta diferente modulación, pero salta a la vista que vuestros fundadores, como todo el que es receptor más que creador, creían a pie juntillas en ella y hasta con cierta beatería mientras que la fe de Goethe en la cultura es sumamente complicada, pues mientras el piso bajo de su persona permanecía adscrito a ella plenamente, es decir, creía en ella como se cree siempre cuando de verdad se cree, a saber, con fe de carbonero, por las regiones más peraltadas de su ser pasaban tormentas de duda respecto a esa cultura, grandes fulguraciones de inquietud respecto a su valor y su firmeza.

(2) [Véase *Una nueva interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee*. En este volumen.]

vida superiores. Yo no tomo ahora posición—conste así taxativamente—frente a aquel gigantesco movimiento extendido sobre todo el Occidente, porque tendría demasiado que decir sobre él, máxime hallándonos todos nosotros en una situación que nos obliga a intentar algo que es, a la vez, lo mismo y diferente. Ahora solo me interesa recordar que uno de esos grupos ocupados en desaldeanizar su comarca y, por cierto, el primero en España fue precisamente la Sociedad Vascongada de Amigos del País, como, más en grande, fue Goethe el primero que intentó llevar la vida reclusa y confiada que era Alemania fuera de sí, más allá y más arriba de sí—a saber, a los vastos espacios de la gran comunidad occidental.

Goethe no quiso nunca ser solo alemán y gracias a ello logró que por vez primera, leyendo sus obras, todo el continente se hiciese profundamente alemán. Operaciones complicadas como esta son las que constituyen el verdadero patriotismo intelectual. Porque Goethe no quiso ser solo alemán, siendo el poeta y el pensador más acendradamente alemán que ha habido, es por lo que ahora los alemanes han celebrado su bicentenario con tanto fervor y—nótese la monumental paradoja—por lo que me han llamado a mí para que sea quien, en nombre de Alemania, hable a los alemanes sobre el grande alemán. El hecho, como digo, es de exorbitante extravagancia y por lo mismo muy característico del tiempo en que vivimos. Y para oírme en Hamburgo y en Berlín las multitudes que no habían logrado tarjetas de entrada, no obstante haberse repartido varios miles, han asaltado los edificios universitarios, roto sus puertas, causado víctimas, cosas que los periódicos alemanes refieren y comentan largamente estos días, pero que los periódicos españoles han silenciado cuidadosamente, como otras de estilo diferente, pero no menos intensas, que me han acontecido en Norteamérica. (El hecho de haber demostrado a los españoles que sé muy bien, radicalmente, no existir durante más de doce años en esta ya difícil altura de mi vida me da derecho y hasta me impone la obligación de decir a ustedes esto que acabo de decirles y que es un caso único en toda mi labor pública, porque, en efecto, estas propias ponderaciones me repugnan, me producen un efecto que, hablando con eufemismo, llamaremos bascas. Mas he creído que debía manifestarlo porque sospecho que no se conoce suficientemente la manera como la prensa se está conduciendo hoy.)

Este movimiento goethiano cosmopolita, que es de signo opuesto, conste, a todo internacionalismo—este otoño o invierno hablaremos largamente en Madrid sobre la diferencia entre ambas cosas—, que va del terruño hacia la más amplia unidad, que no abandona a

aquel, sino que lo transporta hacia una forma superior de ser hombre, animó en sus orígenes a vuestra sociedad y hará siempre eficaz su influjo en esta encantadora comarca, siempre que no resuelva disminuirse en pura Sociedad de Estudios Vascos, lo que sería la más completa tergiversación de su instinto fundacional, el cual no se proponía provincianizar a Guipúzcoa, sino al revés, desprovincianizarla, desaldeanizarla, tarea espléndida y fértil que sigue tal vez siéndole no poco menester.

Un día de entre los días quisiera mostrar minuciosamente y por escrito cómo desde hace cuarenta años las provincias españolas han acrecido y no menguado su provincianismo. En ese estudio procuraría hacer ver las causas determinadas y precisas de aquel extraño hecho, de las cuales la principal es que antes Madrid era efectivamente una capital y permitía la relación provincia-capital, que es perfectamente sana y que yo, en mi adolescencia, he vivido muy claramente. Mas el dejar Madrid de ser propia y verdaderamente capital, allá en 1910, no por eso se capitalizó la provincia, sino al contrario, infló su provincialidad y entonces fue cuando se hizo patológicamente provinciana. Esto, señores, es ingrato de decir, como es enojoso de escuchar, pero yo tengo mis peculiares e intransferibles obligaciones. El fenómeno, conviene advertirlo, se ha dado con unos u otros caracteres en todo el continente y es una de las más graves cosas que hemos tenido que padecer estos años y aún padecemos: la descapitalización de Europa, lo que equivale a su decapitación y el triunfo insolente de un universal provincianismo. Pero quede todo este tema de nuestro asfixiante provincianismo para cuando se pueda hablar de temas verdaderamente españoles en vez de dedicarse a la vana tararata de una retórica inane en que hoy suele hacerse consistir el patriotismo literario.

Hablemos un poco de Goethe o en torno a Goethe, ya que podemos considerar a este con alguna jugosa razón como uno de los caballeritos de Azcoitia o como compañero de Ramón Munibe, de Samaniego, Mazarredo y Narros, hablemos de lo interno a él, ya que el tiempo, al hacer girar su enorme rueda, hace pasar fortuitamente ante nosotros el radio con la fecha de su bicentenario.

PASADO Y PORVENIR PARA EL HOMBRE ACTUAL

A D V E R T E N C I A S

En este nuevo volumen, que hace el décimo en la colección de «Obras Inéditas» de José Ortega y Gasset y que, por ahora, cerrará la serie de los que recogen la labor de sus últimos años, se reúnen, en primer lugar, varias conferencias pronunciadas en los años de 1951 a 1954 durante su estancia en Alemania, Suiza e Inglaterra. Las circunstancias particulares de cada una de ellas se indican al frente de su texto y van situadas en orden cronológico.

Como título editorial del libro hemos adoptado el de su intervención en Ginebra, «Pasado y porvenir para el hombre actual», porque responde adecuadamente al argumento intelectual que anima en su conjunto a esas conferencias.

Y, en segundo lugar, también incluimos las páginas aparecidas entre los papeles del autor correspondientes a un libro inacabado, «Comentarios al Banquete *de Platón», cuya publicación fue anunciada por Ortega desde 1946. Al frente de ellas damos algunos datos sobre su génesis e intención.*

LOS COMPILADORES.

CONFERENCIAS

EL MITO DEL HOMBRE ALLENDE LA TÉCNICA (1)

Señoras y señores: No puedo llegar al coloquio auténtico, pues para ello me falta lo más importante. Para el coloquio me falta precisamente el lenguaje; lo que suena a algo heideggeriano, porque quiero parecerme a nuestro gran Heidegger, que no gusta, como los otros hombres, de detenerse solo en las cosas, sino sobre todo —y esto es muy peculiar en él— en las palabras. Pero aun hablando en forma de monólogo, me veo obligado a pedirles perdón por las erosiones que necesariamente he de cometer contra la gramática alemana.

El hombre, la vida, son un acontecer interno y no otra cosa; ello es evidente. Por eso solo se puede hablar del hombre y de la vida si se habla desde dentro. Si queremos hablar en serio del hombre, solo puede hacerse desde dentro, desde el dentro *propio*, y, por tanto, solo se puede hablar *de sí mismo*. *Todo* lo demás que podemos decir de *otros* hombres, de otras vidas o del hombre en general hay que considerarlo como afirmaciones *derivadas de modo secundario* y abstractas; por tanto, no como afirmaciones evidentes, sino construidas sobre la base de presupuestos e indicios. Así tenemos dos imágenes distintas del hombre: la imagen *interna*, que es la verdadera por su origen, pero que se refiere al hombre *propio*, y la imagen *externa*, que es la que nos formamos del *otro* hombre, como individuo o como hombre en general. Si queremos construir una teoría sobre el hombre, resulta extremadamente fruc-

(1) [Conferencia en las «Darmstädter Gespräch» de 1951. Publicada en el tomo *Mensch und Raum*, Darmstadt, 1952. El texto que editamos ha sido vertido del alemán, pues no ha aparecido el original correspondiente en los papeles del autor.]

tífero dejar que estas dos intuiciones o aspectos choquen entre sí. Pero al hacerlo, al menos no debemos olvidar que uno de ellos es primario y evidente, mientras el otro es secundario y elaborado. Si se considera al hombre —desde fuera— como el otro, el mejor método es el behaviorista, la investigación del comportamiento. No nos interesa saber ahora si este método tiene sentido; nos basta con reconocer lo que es indudable, es decir, que contemplar al hombre desde fuera, observar y analizar su conducta externa es una gimnasia intelectual fértil, sobre todo si no nos detenemos en ello, sino que partimos de sus movimientos corporales y edificamos sobre ellos la hipótesis de cómo debería ser en su interior un ser que, visto desde fuera, *está* así constituido.

Entre los movimientos del otro hombre, que podemos observar, hay un grupo muy interesante: los movimientos *técnicos*. Se trata de los manejos que realiza el hombre cuando fabrica un objeto. Una de las leyes más claras de la historia universal es el hecho de que los movimientos técnicos del hombre han aumentado continuamente en número y en intensidad, es decir, que la ocupación técnica del hombre —en este sentido estricto— se ha desarrollado con un indudable progreso; o, lo que es lo mismo, que el hombre, en una medida creciente, es un ser técnico. Y no hay ningún motivo concreto para creer que eso no seguirá siendo así hasta el infinito. Mientras viva el hombre, hemos de considerar su técnica como uno de sus rasgos constitutivos esenciales, y tenemos que proclamar la tesis siguiente: el hombre es técnico. En esta breve proposición quisiera mantenerme, por ahora, de un modo provisional y como behaviorista, aunque, desde luego, como un investigador «trascendental» de la conducta; en el supuesto de que esto no se acercara demasiado al cuadro redondo. En la proposición «el hombre es técnico», en tanto me conduzca como behaviorista, no tengo ni idea de lo que significa el sujeto. Ante mí solo encuentro a un «X», que se mueve y conduce como técnico. Se trata, pues, de plantearnos la cuestión de cómo diablos ha de ser, por sí, un ser que se dedica a la técnica.

Para mi contexto actual no necesito desplazarme a problemas concretos de la actividad técnica. Me basta con observar que este caprichoso «X», que lleva la voz cantante, transforma y metamorfosea los objetos de este mundo corpóreo tanto los físicos como los biológicos, de tal suerte que cada vez más y quizá al final totalmente o casi totalmente, tienen que convertirse en un mundo distinto frente a lo primigenio y lo espontáneo. Parece evidente que

el «X», que es técnico, pretende crearse un mundo nuevo. La técnica, por tanto, es creación, *creatio*. No una *creatio ex nihilo* —de la nada—, pero sí, en cambio, una *creatio ex aliquo*.

¿Por qué y para qué esta aspiración de crear otro mundo? ¿Por qué y para qué? La pregunta no es tan fácil de contestar porque estos movimientos fabriles se separan en dos direcciones diferentes. Frente a la construcción de máquinas, al cultivo del campo, etcétera, se halla la creación de cuadros, columnas, instrumentos musicales, bellos atavíos y lo que pertenece a la arquitectura; arte, precisamente, de la construcción. Hallamos ante nosotros, pues, tanto los utensilios técnicos como los enseres artísticos. No puedo ahora diferenciar entre sí los dos tipos de instrumentos; solo diremos que hay una notable diferencia entre lo que el hombre hace con los utensilios técnicos y su comportamiento con los enseres artísticos, cuando ya los ha creado. El hombre gasta y *des*gasta los instrumentos técnicos, es decir, que, cuando ya los ha fabricado, los tiene en funcionamiento, los hace *funcionar*. Esto es un auténtico hacer del hombre. Pero frente a los objetos artísticos, el hombre no aparece tan simple. No los gasta, ni mucho menos los *des*gasta. Se queda ante ellos, incluso en el caso de que lea, por ejemplo, algún poema. La lectura es, ciertamente, un hacer, pero un hacer que, materialmente, no tiene nada que ver con los poemas.

Vamos a prescindir del contraste de la actitud del hombre en uno y otro caso. Vamos a ocuparnos solo de lo que hace con los instrumentos técnicos. Lo primero que nos salta a la vista es lo siguiente: en la actividad técnica del hombre destaca la faceta puramente cuantitativa, es decir, la ocupación técnica es la que absorbe la mayor parte del tiempo de la mayoría de la humanidad, al menos occidental y americana. Ninguna otra ocupación puede compararse con ella. La cosa es de tal índole que para este ser «X» el trabajo técnico, en algún sentido radical, parece el más importante. Ahora bien, seguimos preguntando: ¿Cómo tiene que estar constituido un ser para el cual es tan importante crear un mundo nuevo? La respuesta es sencilla: por fuerza, un ser que *no* pertenece a este mundo espontáneo y originario, que no se acomoda en él. Por ello no se queda tranquilamente incluido en él como los animales, las plantas y los minerales. El mundo originario es lo que, de modo tradicional, llamamos «naturaleza». Desde luego, en rigor, no hay naturaleza, se trata de una *idea*, de una *interpretación* del mundo genuino. Pero esta «idea» es fértil para nosotros. Vemos que el ser «X» está metido en la naturaleza, pero *no pertenece a la natura-*

leza; esto resulta bastante extraño. ¿Cómo un ser, que es una parte de la naturaleza, puede no pertenecer a ella? Entendemos que pertenece a la naturaleza todo aquello que se halla en relación positiva con ella; quiero decir lo que tiene con esta idea una estructura homogénea, esto es, dicho un poco en broma, lo que es natural. Pero a nosotros nos parece que el ser «X» anda por ahí flotante como un ente no natural, porque, aunque inserto en la naturaleza, es extraño a ella.

Esta situación doble, ser una parte de la naturaleza y sin embargo estar precisamente el hombre frente a ella, solo puede producirse mediante un *extrañamiento*. Así pues, este ser, precisamente el hombre, no solo es extraño a la naturaleza, sino que ha partido de un extrañamiento. Desde el punto de vista de la naturaleza, extrañamiento solo puede significar anomalía negativa en sentido behaviorista, es decir, enfermedad, destrucción de la regulación natural de tal ser. Tales destrucciones son sumamente frecuentes en la naturaleza, pero sucede que los seres enfermos, desreglados, mueren y desaparecen. No pueden seguir siendo realidad, porque son imposibles, y la ontología tradicional opina —y esta es una opinión nunca puesta en duda, si con razón o sin ella lo veremos más adelante— que lo real tiene que ser posible. Hemos ido a caer en las más profundas honduras de la filosofía, sin habérnoslo propuesto, porque tal vez el enigma más profundo de la filosofía se encuentre tras la relación entre posibilidad y realidad, como nos ha enseñado el inmortal Leibniz.

Tenemos ante nosotros ahora el problema de enfrentarnos con un ser, el cual, considerado desde el punto de vista de la naturaleza, ha enfermado, pero que no ha muerto, sino que intenta, enfermo, seguir viviendo, lo cual ha conseguido al menos por algún tiempo; este «algún tiempo» significa el millón de años que, al parecer, ya viene durando el hombre. Como enfermo, desde la naturaleza es imposible, pero en la medida de que está ahí, vale como ser real, a pesar de ser al propio tiempo antinatural. Tendríamos el maravilloso fenómeno de algo que aun siendo imposible es, independientemente de ello, real, lo cual labora violentamente contra toda la tradición filosófica. La cuestión se ha hecho tan áspera, que no sentimos ya en el límite del pensar conceptual. (De otra parte, no conocemos suficientes hechos acerca del origen del hombre.) Por tanto, no nos podemos servir de aquello que se llamaba la razón pura, la razón de los matemáticos y de los físicos; pero sí de aquello que yo considero lo más nuevo e importante para el hombre de hoy, y que

llamo la razón *histórica*. Es precisamente aquello que hasta ahora se ha llamado sinrazón. En un caso similar, Platón, con una profunda conciencia del sentido que esto tenía, se trasladó hacia el mito.

Perdónenme, he dado varias conferencias en Munich y he tenido un trabajo agobiante, sin que me quedara ni un minuto para preparar adecuadamente la presente intervención.

Hasta aquí lo que he previsto de mi conferencia. Ahora tengo que nadar libremente; desde luego, les hago a ustedes responsables de un eventual naufragio en el que pudiera morir ahogado.

Hablemos ahora de el mito que encontramos *allende la técnica*. El animal que se convirtió en el primer hombre habitaba, al parecer, en los árboles —la cosa es bastante conocida—, era un habitante arborícola. Por eso su pie está formado de modo que no es adecuado para caminar sobre el suelo, sino más bien para trepar. Como habitaba en los árboles, vivía sobre terrenos pantanosos en que abundan enfermedades epidémicas. Vamos a imaginar—solo estoy contando un mito—que esta especie enfermó de malaria, o de otra cosa, pero no llegó a morir. La especie quedó intoxicada, y esta intoxicación trajo consigo una hipertrofia de los órganos cerebrales. Esta hipertrofia acarreó, a su vez, un hiperfunción cerebral, y en ello radica todo. Como ustedes saben, los animales superiores que preceden al hombre, como se ha demostrado ya, tienen entendimiento, pero no tienen, o apenas tienen memoria; o, lo que es lo mismo, no tienen fantasía, la cual, igual que la memoria, es productiva a veces y otras, improductiva. Los pequeños chimpancés, por ejemplo, olvidan en seguida lo que les ha pasado, aunque son bastante inteligentes; más o menos lo que les pasa a muchos hombres, cuando no disponen de ningún material para su entendimiento y por eso no pueden seguir desarrollando un asunto. Pero este animal que se convirtió en el primer hombre, ha encontrado súbitamente una enorme riqueza de figuras imaginarias en sí mismo. Estaba, naturalmente, loco, lleno de fantasía, como no la había tenido ningún animal antes que él, y esto significa que frente al mundo circundante era el único que encontró, en sí, un mundo *interior*. Tiene un interior, un dentro, lo que otros animales no pueden tener en absoluto. Y esto trajo consigo el más maravilloso de los fenómenos, que es imposible de explicar desde el punto de vista puramente zoológico, porque es lo más opuesto de lo que podemos imaginarnos acerca de la orientación natural

de la atención en los animales. Los animales dirigen su atención —esto se advierte fácilmente, cuando nos acercamos a la jaula de los monos en un parque zoológico— totalmente hacia el mundo *exterior*, el entorno, porque este mundo circundante es para ellos un horizonte lleno de peligros y riesgos. Pero cuando este animal que se convirtió en el primer hombre encontró tal riqueza en imágenes internas, la dirección de su atención realizó el más grande y patético giro desde fuera hacia dentro. Empezó a prestar atención a su interior, es decir, *entró en sí mismo:* era el primer animal que se encontraba dentro de sí, y este animal que ha entrado en sí mismo es el hombre.

Pero queremos proseguir con esta narración, con esta patética narración. Este ser se encontró ante dos repertorios distintos de proyectos, de propósitos. Los otros animales no tenían ninguna dificultad, porque solo encontraban en sí mismos supuestos y esquemas *instintivos*, que operaban de un modo mecánico. Pero este ser se encontró, por primera vez, ante estos dos proyectos totalmente diferentes: ante los instintivos, que aún alentaban en él y ante los fantásticos, y por eso tenía que *elegir*, *seleccionar*.

¡Ahí tienen ustedes a este animal! El hombre tendrá que ser, desde el principio, un animal esencialmente *elector*. Los latinos llamaban al hecho de elegir, escoger, seleccionar, *eligere;* y al que lo hacía, lo llamaban *eligens* o *elegens*, o *elegans*. El *elegans* o elegante no es más que el que elige y elige bien. Así pues, el hombre tiene de antemano una determinación elegante, tiene que ser elegante. Pero aún hay más. El latino advirtió —como es corriente en casi todas las lenguas— que después de un cierto tiempo la palabra *elegans* y el hecho del «elegante» —la *elegantia*— se habían desvaído algo, por ello era menester agudizar la cuestión y se empezó a decir *intellegans*, *intellegentia:* inteligente. Yo no sé si los lingüistas tendrán que oponer algo a esta última deducción etimológica. Pero solo puede atribuirse a una mera casualidad el que la palabra *intellegantia* no se haya usado igual que *intelligentia*, como se dice en latín. Así pues, el hombre es inteligente, en los casos en que lo es, porque necesita elegir. Y porque tiene que elegir, *tiene que* hacerse libre. De ahí procede esta famosa *libertad del hombre*, esta terrible libertad del hombre, que es también su más alto privilegio. Solo se hizo libre porque se vio obligado a elegir, y esto se produjo porque tenía una fantasía tan rica, porque encontró en sí tantas locas visiones imaginarias.

Somos, sin duda, señoras y señores, hijos de la fantasía. Así pues, todo lo que se llama pensar desde el punto de vista psicológico, desde el extremo de la psicología, es pura fantasía. ¿Hay algo más fantástico que el punto matemático o la línea recta? Ningún poeta ha dicho nunca nada que fuese tan fantástico. Todo pensar es fantasía, y la historia universal es el intento de domar la fantasía sucesivamente, en diversas formas.

Esto trajo consigo, sin embargo, que los deseos del hombre, en todo lo que no es posible específicamente, no tengan nada que ver con los instintos, con la naturaleza, sino que solo son deseos fantásticos. Por ejemplo, queremos ser justos, pero solo lo conseguimos en una ligera aproximación. Quisiéramos poder *conocer;* no obstante, durante milenios y milenios el hombre ha trabajado para conocer y solo ha logrado muy pequeños conocimientos. Este es nuestro privilegio y esta nuestra dramática determinación. Por eso, ante todo, percibe el hombre que precisamente lo que más en el fondo desea es, hasta tal punto imposible, que se siente infeliz. Los animales no conocen la infelicidad, pero el hombre actúa siempre en contra de su mayor deseo, que es el de llegar a ser feliz. El hombre es, esencialmente, un insatisfecho, y esto —*la insatisfacción*— es lo más alto que el hombre posee, precisamente porque se trata de una insatisfacción, porque desea tener cosas que no ha tenido nunca. Por eso suelo decir que esta insatisfacción es como un amor sin amada o como un dolor que siento en unos miembros que nunca he tenido.

Se nos aparece el hombre, pues, como un animal desgraciado, en la medida en que es hombre. Por eso no está adecuado al mundo, por eso no pertenece al mundo, por eso necesita un mundo nuevo, que estos señores en torno a nosotros quieren edificar, y tal vez vayan consiguiendo hacerlo poco a poco. Pero, como ustedes saben, la primera gran teoría nueva sobre el desarrollo biológico —después de la darwinista— es la de Goldschmidt. Su doctrina consiste en que supone que el desarrollo ha sido progresivo porque determinados individuos de una especie tenían faltas o carencias, no se adaptaban al ambiente de su momento, pero cierto día, al transformarse este ambiente— y por ello precisamente— estos individuos con fallos se adaptaban de inmediato al nuevo ambiente. Estos animales, como individuos de esa especie, son, desde el punto de vista formal, monstruos. Pero, como dice Goldschmidt, eran, al fin, monstruos propicios.

¿Qué es lo que, en definitiva, nos ofrece esta narración, esta

fábula? Este mito nos muestra la victoria de la técnica: esta quiere crear un mundo nuevo para nosotros, porque el mundo originario no nos va, porque en él hemos enfermado. El nuevo mundo de la técnica es, por tanto, como un gigantesco aparato ortopédico que ustedes, los técnicos, quieren crear, y toda técnica tiene esta maravillosa y —como todo en el hombre— dramática tendencia y cualidad de ser una fabulosa y grande ortopedia.

ANEJO: EN TORNO AL «COLOQUIO DE DARMSTADT, 1951» (1)

I. *Sobre el estilo en arquitectura*

UNA catástrofe puede ser de tal modo radical que el pueblo por ella afectado, muera. Pero esta posibilidad extrema, aunque es efectiva, ha sido sobremanera infrecuente en la historia. La muerte de los pueblos suele ser una «muerte natural». Se mueren de viejos que llegan a ser. Se mueren porque antes han acabado de ser, se mueren porque no tienen ya nada que hacer. Esto significa que no hay probabilidad apreciable para que pueblo joven, pásele lo que le pase, muera. Por estas razones, en cierto modo *a priori* —cuando hace casi medio siglo vine a estudiar a Alemania, en Alemania se usaba mucho el término escolástico «a priori», ahora caído en desuso— al volver ahora a Alemania yo estaba casi seguro de que la reciente y gigantesca catástrofe no había conseguido matar a Alemania, de que esta, por debajo de tanta ruina, miseria, desmoralización, desorientación, seguía viviendo con subterránea pujanza en la medida que lo permite su actual situación—la de un ser que ha recibido un golpe en la cabeza y se halla en estado traumático. Pero de lo que se opina *a priori* solo puede estarse casi seguro. Es menester comprobarlo contemplando los hechos.

Pues bien, el espectáculo que ha sido para mí el *Darmstädter Gespräch 1951* me ha aportado la prueba experimental de lo que yo, *a priori*, presumía. Como es sabido, el coloquio versaba sobre arquitectura, y acudieron allí casi todos los grandes arquitectos alemanes —los viejos y los jóvenes—. Era conmovedor presenciar el brío, el afán de trabajo con que aquellos hombres que viven sumergidos entre ruinas hablaban de su posible actuación. Dijérase

(1) [Artículos publicados en el diario *España*, de Tánger, en los días 7, 14 y 21 de enero de 1953.]

que las ruinas han sido para ellos algo así como una inyección de hormonas que han disparado en su organismo un frenético deseo de construir. No creo que escenas de entusiasmo —individual y colectivo— como aquellas, puedan hoy presenciarse en ningún otro país de Occidente. Lo que allí ví y oí me inspiraba la intención de escribir un ensayo con este título: «La ruina como afrodisíaco.» He ahí, pues, una típica reacción de un pueblo joven frente a una catástrofe. Juventud es precisamente aquella actitud del alma que transmuta en posibilidad toda negativa emergencia. Respecto a qué sea, hablando en serio, un «pueblo joven», en qué precisos atributos consista esta condición que suele usarse como mera e irresponsable frase, es cosa que conviene dejar para cuando en estas columnas hablemos de los Estados Unidos, que son aún más jóvenes que lo es Alemania.

No pude oir la totalidad del coloquio y, por tanto, no me es posible comentar su contenido. Pero tengo la impresión de que se habló poco o se habló apenas del problema más íntimo de la arquitectura, a saber, del estilo.

El estilo, en efecto, representa en la arquitectura un papel peculiarísimo que en las otras artes, aún siendo más puras artes, no tiene. La cosa es paradójica pero es así. En las otras artes el estilo es meramente cuestión del artista: El decide —ciertamente con todo su ser y en una manera de decidir más profunda que su voluntad y que, por ello, toma el aspecto más de forzosidad que de albedrío— decide por sí y ante sí. Su estilo ni tiene ni puede depender de nadie más que de él mismo. Pero en la arquitectura no acontece lo mismo. Si un arquitecto hace un proyecto que ostenta un admirable estilo personal —no es, estrictamente hablando, un *buen* arquitecto.

El arquitecto se encuentra en una relación con su oficio, con su arte, muy diferente de la que forma la relación de los demás artistas con sus artes respectivas. La razón es obvia: la arquitectura no es, no puede, no debe ser un arte exclusivamente personal. Es un arte colectivo. El genuino arquitecto es todo un pueblo. Este da los medios para la construcción, da su finalidad y da su unidad. Imagínese una ciudad construida por arquitectos «geniales», pero entregados, cada uno por sí, a su estilo personal. Cada uno de esos edificios podía ser magnífico y, sin embargo, el conjunto sería bizarro e intolerable. En tal conjunto se acusaría demasiado y como a gritos un elemento de todo arte en que no se ha reparado bastante; lo que tiene de capricho. La caprichosidad se manifestaría

desnuda, cínica, indecente, intolerable. No podríamos ver el edificio consistiendo en la soberana objetividad de un grandioso cuerpo mineral, sino que en sus líneas nos parecería ver el impertinente perfil de un señor a quien «le ha dado la gana» de hacer aquello.

Pienso que todo artista es como tal —y por supuesto también el pensador— un órgano de la vida colectiva, aunque no puedo ahora intentar persuadir de ello. Es un órgano de la vida colectiva, si bien no es solo esto. Mas en el caso del arquitecto, la cosa se eleva a su última potencia. Los demás deben ser tal órgano, pero el arquitecto tiene que serlo. De aquí, determinadas exigencias a que el arquitecto tiene que someterse. Y así como en la parte técnica de sus obras queda en plena libertad para usar los medios que mejor le plazcan a fin de lograr las finalidades propuestas, tiene en cuanto al estilo que actuar desde ciertos principios estilísticos que no pueden ni deben serle exclusivos.

De este tema capital hubiera yo deseado que se hablase en Darmstadt. ¿Es posible que haya arquitectos los cuales ignoren que *todos los demás problemas* de su arte y de su técnica solo pueden, en serio y a fondo, ser regulados partiendo del problema —hoy agudísimo— del estilo arquitectónico? Se entiende de un problema que podría titularse imitando un estudio famoso de Wilhelm von Humboldt: *Uber die Fäigkeit unseres Zeitalters, einen echten architektonischen Stil zu ersinnen.* (Sobre la capacidad de nuestra época para inventar un genuino estilo arquitectónico.)

En esta cuestión se descubre lo que es, en verdad, la arquitectura: no expresa como las otras artes, sentimientos y preferencias personales, sino, precisamente, estados de alma e intenciones colectivas. Los edificios son un inmenso gesto social. El pueblo entero *se dice* en ellos. Es una confesión general de la llamada «alma colectiva», expresión esta última que suele ser un *flatus vocis* y cuyo estricto pero interesantísimo sentido, reclamaría un largo desarrollo.

Porque es así la arquitectura, hace patente, como ninguna otra obra o gesticulación, lo que en efecto pasa dentro de una nación. Y puesto que en Occidente todo lo profundo ha sido común —así lo fueron los estilos arquitectónicos desde el romántico— quiere decirse que Europa no ha gozado de *unidad.* El hecho de que desde comienzos del siglo XIX no haya en ningún país de Europa un estilo común, es la más formal declaración de que en ningún pueblo de Europa existe desde entonces «coincidencia de los ánimos»—lo que los tratadistas de política en Grecia llamaban *homonoia.*

Debía existir un barómetro público que constantemente mar-

case el grado de concordia entre los ciudadanos de una nación. De este modo se evitaría la súbita y tumultuosa aparición de una radical discordia. Burckardt habla una vez de cierta urbe siciliana donde existía una magistratura titulada «inspector de la 'homonoia'».

El rococó fue el último estilo común europeo. La Revolución francesa acabó con él, porque era la primera gran discordia a la que luego han seguido otras muchas hasta los recientes años en que estamos viviendo la más atroz de todas. Por eso desde entonces, desde la Revolución francesa, *no hay propiamente arquitectura*. Hay, si se quiere, tectónica.

Bajo este ángulo contemplado, se advierte que la perfección en arquitectura tiene que consistir en el tratamiento de unas formas estilísticas comunes, como la poesía tiene que manejar la lengua que es algo común, como la elegancia consiste en la acertada modulación de una moda dada. No hay en el vestir efectiva elegancia si esta no juega su melodía sobre la «lengua común» de un sistema de formas indumentarias que la moda en cada fecha establece, como no hay melodía musical si no surge dentro de un sistema dado de sonidos.

Sobre el nivel del mar del coloquio arquitectónico se produjeron en Darmstadt dos erupciones filosóficas: una, la conferencia de Heidegger en la mañana de un día; otra, mi conferencia en la tarde del mismo día. Sobre estas dos conferencias quisiera decir algo que no se refiere propiamente a las doctrinas en ellas enunciadas, sino a ciertos aspectos no doctrinales. En los próximos artículos quedará dicho.

II. *El especialista y el filósofo*

Aconteció, pues, que sobre el nivel del mar de la discusión entre arquitectos se produjeron dos erupciones filosóficas: una la conferencia de Heidegger sobre *Bauen*, *Wohnen*, *Denken* (Edificar, morar, pensar); otra, mi propia conferencia, cuyo título era: «El Mito del Hombre allende la técnica».

La verdad es que, hablando con rigor, el suelo sobre el cual el hombre está siempre no es la tierra ni ningún otro elemento, sino una filosofía. El hombre vive *desde y en* una filosofía. Esta filosofía puede ser erudita o popular, propia o ajena, vieja o nueva, genial

o estúpida; pero el caso es que nuestro ser afirma siempre sus plantas vivientes en una. La mayor parte de los hombres no lo advierten porque esa filosofía de que viven no se les aparece como un resultado del esfuerzo intelectual, por tanto, que ellos u otros *han hecho*, sino que les parece «la pura verdad»; esto es, «la realidad misma». No ven esa «realidad misma» como lo que en rigor es: como una Idea o sistema de ideas, sino que parten de las «cosas mismas» que esa Idea o sistema de ideas hace ver. Y lo curioso es que esto acontece no solo a los que solemos llamar «incultos», sino también a muchos de los cultos, por ejemplo, a muchos de los arquitectos, sobre todo a los viejos. Los jóvenes están más alerta para percibir esta base subterránea sobre la cual «viven, se mueven y son». Porque me pareció que algunos, cuando menos, de los viejos arquitectos allí movilizados sintieron enojo, salvo en un caso, cortésmente encubierto, ante la erupción de la filosofía en el área superficial de las conversaciones gremiales sobre arquitectura.

Esta reacción de antipatía es bastante curiosa. Pues si es verdad lo que he dicho, y no parece que pueda no serlo, resulta que, aunque cada hijo de vecino y sobre todo cada profesional tiene una filosofía —o mejor una filosofía le tiene, le tiene preso—, se irrita cuando un hombre especialmente dedicado a filosofar toma la palabra para decir algo que tiene que ver con las cosas de su oficio. Si el ciudadano de que se trata es casualmente un político, su irritación es aún mayor. Se ve a las claras que, desde hace varias generaciones, en todo lo que va de siglo, el político se pone nervioso cuando el filósofo avanza a las candilejas para decir lo que hay que decir sobre los temas políticos. Son, en efecto, los dos modos de ser hombre más opuestos que cabe imaginar. El filósofo, el pensador se esfuerza intentando aclarar cuanto es posible las cosas, al paso que el político se empeña en confundirlas todo lo posible. Por eso, político e intelectual son el perro y el gato dentro de la fauna humana.

Pero tras este caso extremo de hostilidad se encuentra toda la fauna del mal humor frente al «profesional» de la filosofía («profesional» va entre los dos policías de las comillas porque, claro está, que el filósofo, el pensador, no puede ser profesional). La pura inteligencia no puede convertirse en oficio, en profesión, en magistratura. La causa de ello es sumamente interesante y de no escasa profundidad. Es un buen tema para otro artículo. Y así fue que un gran arquitecto protestó de que en las faenas arquitectónicas se introdujese el *Denker* (el pensador) que, con frecuencia, es *Zer-*

denker (des-pensador) y no deja tranquilos a los demás animales criados por el buen Dios. Aunque yo no podía considerarme aludido, porque no había abierto el pico, tomé entonces el micrófono para decir solo esto: «El buen Dios necesitaba del 'des-pensador' para que los demás animales no se durmiesen constantemente.» La nueva generación allí representada, que acaso sea la primera alemana capaz de estar siempre —y es lo que es debido— presta al salto satírico de la broma, rió.

¿Cómo se explica la existencia en el especialista de este «primer movimiento» hostil ante todo brote de efectivo y diestro filosofar? Probablemente, si queremos decir las cosas con extremo laconismo, por estas dos razones. Primera, el especialista se ve obligado a percibir que su disciplina es parcial, que él, por tanto, es un hemipléjico o padece cualquiera otra enfermedad que reduce al hombre a no ser sino un rincón de sí mismo. Desde su primera palabra se advierte que el filósofo habla desde el horizonte, que su voz viene, y va a toda la extensión de la realidad, que no es un ruido local sino universal. Pasa en el orden intelectual lo que pasa con los sonidos: que solo hay tres que no son localizados y adscritos a un breve lugar, más allá del cual no son oídos desde luego, porque no son «voz del horizonte». Estos tres sonidos son el rugido del león, el estampido del cañón y el tañir de las campanas. Es sorprendente cómo en estos tres casos el volumen —digámoslo así— del sonido coincide exactamente con la mágica línea circular que es el horizonte, cosa que no pasa con el trueno, porque este, como dice muy bien el pueblo, «rueda», y esto significa que tiene que recorrer el espacio, que no lo llena desde luego. Segunda: el hombre que, al fin y al cabo, lleva debajo de sí el especialista, descubre, ante el hablar del filósofo, que él tenía también en las vísceras una filosofía, que era filósofo sin saberlo como era prosista el *bourgeois gentilhomme*, pero que esta su filosofía tropieza con otra más profunda situada en el subsuelo, desde la cual se toma todo, incluso su disciplina especial y su propia persona, desde mucho más abajo. Esto de sentirse visto y descubierto desde «más abajo», esto de que alguien levante a todas las cosas las faldas, le pone frenético y le parece, acaso con una punta de razón, indecente.

La conferencia de Heidegger, como todas las suyas, como todos sus escritos, fue magnífica—llena de profundidad; fenómeno bastante paradójico este que llamo «estar lleno» de profundidad, ¿no es verdad? Y, además, llena de voluptuosidad. El lector encontrará al pronto un poco estrambótico que le invite a representarse una

relación intensiva entre Heidegger y la voluptuosidad. Pues más adelante veremos que su obra tiene siempre una dimensión voluptuosa.

No voy aquí a comentar la doctrina principal sustentada por Heidegger, porque no oí suficientemente bien todos sus decires. Yo estaba como los demás interlocutores del coloquio, detrás de Heidegger y Heidegger no ha conseguido todavía hablar con el cogote.

Heidegger toma una palabra o —en este caso *bauen* (edificar)— y le saca virutas. Poco a poco, del minúsculo vientre del vocablo, van saliendo humanidades, todos los dolores y alegrías humanas y, finalmente, el Universo entero. Heidegger, como todo gran filósofo, deja embarazadas a las palabras, y de estas emergen luego los más maravillosos paisajes en toda su flora y toda su fauna. Heidegger es siempre profundo, y esto quiere decir que es uno de los más grandes filósofos que haya habido nunca.

La filosofía es siempre la invitación a una excursión vertical hacia abajo. La filosofía va siempre detrás de todo lo que hay ahí y debajo de todo lo que hay ahí. El proceso de las ciencias es progresar y avanzar. Pero la filosofía es una famosa *Anabasis*, una retirada estratégica del hombre, un perpetuo retroceso. El filósofo camina hacia atrás. Por eso admitía con buen humor la posibilidad de que un día Heidegger hable por el cogote. Los otros hombres hablan de los principios de la ciencia o de la civilización. Son las verdades establecidas, las verdades asentadas. Pues bien, el destino del filósofo es ir por detrás, y por debajo de estos llamados «principios», para verles la espalda y el asiento. Vistos así, los «principios» que tranquilizan al buen burgués y sobre los cuales, con plena confianza y comodidad se sienta, resulta que no lo son suficientemente, que son falsos o son ya verdades secundarias y derivadas, y que es preciso descubrir otros tras ellos que son más «principios» y más firmes. De aquí también la inquietud de las gentes que quieren estar tranquilas y sentarse seguras, cuando ven que el filósofo envuelve su retaguardia y se les pone a la espalda. Teme que aquel hombre les clave un puñal en la nuca. Por eso siempre, en cuanto el filósofo se descuida, ha corrido el riesgo de que le envíen a la cárcel como a un malhechor, como a un ser peligroso, y le hagan beber la cicuta o le sometan a alguna operación de letal cirugía.

Heidegger es profundo, hable sobre el *bauen* o sobre cualquier otra cosa. Mas como no sé decir sino lo que pienso y tengo que decir *casi* todo lo que pienso, necesito agregar que no solo es profundo, sino que, además, quiere serlo, y esto no me parece ya

tan bien. Heidegger, que es genial, padece de manía de profundidades. Porque la filosofía no es solo un viaje a lo profundo. Es un viaje de ida y vuelta, y es, por tanto, también traer lo profundo a la superficie y hacerlo claro, patente, perogrullada. Husserl, en un famoso artículo de 1911, dijo que considera una imperfección de la filosofía lo que en ella se había siempre alabado; a saber: la profundidad. Trátase en ella precisamente de hacer patente lo latente, somero lo profundo, de llegar a conceptos «claros y distintos», como Descartes decía. Que no seamos ya cartesianos, no hace variar este destino, Filosofar es, a la vez, profundizar y patentizar, es frenético afán de volver del revés la realidad haciendo que lo profundo se convierta en superficial.

(Los pensadores alemanes han propendido siempre a ser difíciles y han hecho sudar a la gente de todos los pueblos, incluso del suyo, para ser entendidos. La razón de ello es de gran interés, y pronto, en estas columnas, intentaremos perescrutarla. Forma parte de un tema muy amplio y muy grave, cual es la relación del hombre alemán con el prójimo. Esta relación es deficiente, y tal deficiencia ha causado grandes destrozos en el pueblo alemán. Es este un punto que el hombre alemán, que tanto nos ha enseñado, debe aprender del hombre latino. Recuerdo haber dicho, hace más de treinta años, que la claridad es la cortesía del filósofo.)

Pero no se malentienda todo esto. He dicho que Heidegger es siempre profundo, y que a veces lo es con exceso y manifiesta cierto prurito de revolcarse en lo abismático, pero no he dicho que sea un pensador especialmente «difícil». Estas semanas he oído a muchos alemanes quejarse de su hermetismo. ¿No es injusta esta apreciación? Heidegger, a mi juicio, no es más ni menos difícil que cualquier otro pensador privilegiado que ha tenido la fortuna de *ver por primera vez* paisajes hasta ahora nunca vistos, que ha navegado

por mares nunca d'antes navegados,

como dice Camöens de Vasco de Gama y los esploradores portugueses. Pretender que un descubridor de ignorados horizontes sea tan cómodo de leer como un escritor de editoriales periodísticos es demasiada pretensión. Difíciles, de verdad difíciles —e injustificadamente difíciles—, son Kant, Fichte, Hegel. ¿Por qué lo fueron? Porque ninguno de los tres *vio* nunca con plena claridad lo que pretendía haber visto. Esta afirmación parece insolente, pero cuan-

to han estudiado bien esos tres geniales pensadores saben que esto es cierto, aunque no se atrevan a declararlo.

No, Heidegger no es «difícil»; antes bien, Heidegger es un gran escritor. Esto último sonará a los oídos de no pocos alemanes como una nueva paradoja. En Darmstadt mismo oí decir, con sorpresa mía, a muchas personas, como cosa resuelta y establecida, que Heidegger atormenta a la lengua alemana, que es un pésimo escritor. Siento tener que discrepar radicalmente de semejante opinión, pero ello me obliga a defender la mía con algunas breves y sencillas consideraciones en el capítulo que sigue donde tropezaremos con Heidegger y la voluptuosidad.

III. *Sobre el estilo filosófico*

La conferencia de Heidegger y la mía versaban sobre el mismo tema: la técnica. Solo que Heidegger prefirió contraer la cuestión a una forma particular de ella —el construir, edificar, y aun esto concentrándolo en dos particulares construcciones: la casa y el puente. Si yo hubiese sabido que se trataba de una reunión de arquitectos y nada más, es seguro que habría restringido también mi argumento. Pero yo no sabía nada preciso sobre este coloquio de Darmstadt. He observado, con no escasa sorpresa, que hoy en Alemania no le explican a uno nada, de suerte que cuando me invitan a algo yo no logro nunca saber por anticipado qué es ese «algo», y al ir a él no sé nunca adónde voy. Esto es síntoma de un rasgo actual de la vida alemana: el «aldeanismo». Alemania se ha vuelto un poco «aldea», una infinita «aldea», es decir, una serie de aldeas sin fin. El aldeano vive en un mundo muy reducido que se compone de objetos sumamente concretos, para él habituales y de sobra sabidos. Ahora bien, el adeano cree que todo el mundo es de su aldea y que, por tanto, las cosas de que él habla son para todo el mundo «consabidas». No sé aún con suficiente precisión de dónde proviene esta recaída del alemán en la óptica aldeana, pero es evidente que debe procurar, lo antes posible, liberarse de ella y... salir al gran mundo.

Pero, repito, el tema sustantivo era el mismo para Heidegger y para mí. Y ahora viene lo que acaso tiene algún interés. Esto: en el mismo lugar, a pocas horas de distancia y sobre el mismo tema,

Heidegger y yo hemos dicho aproximadamente lo contrario. Si detrás de esta patente contraposición se esconde, no obstante, una radical coincidencia es cosa que un día de entre los días se verá.

Mas por lo pronto tenemos que atenernos a la manifiesta discrepancia. No es este lugar ni momento para declarar en qué consiste esta contrapuesta interpretación de la condición humana. Si alguien siente curiosidad por averiguarlo, puede leer lo que sobre ello digo en otro lugar.

Me urge más salir al paso a una opinión que repetidamente he oído expresar en Darmstadt mismo. Hay, por lo visto, muchos alemanes que consideran a Heidegger como un pésimo escritor que atormenta a la lengua alemana. Respeto esta opinión en la misma medida en que no la comparto. A mí me parece que Heidegger posee un maravilloso estilo. Sin embargo, comprendo muy bien que muchas personas opinen lo contrario, porque no han tenido en cuenta una importante distinción. El buen estilo en el decir tiene muy varias especies, pero hay, sobre todo, dos que conviene aquí contraponer. Hay, en efecto, el buen estilo literario, del escritor que es formalmente escritor, y hay el buen estilo filosófico. Heidegger no es un escritor en el sentido predominante de esta palabra, pero tiene, en cambio, un admirable estilo filosófico.

El pensador no es un «escritor». Esta palabra «escritor» es bastante estúpida, como lo es, cuando menos, un tercio del diccionario en todas las lenguas. La lengua que tan profundas y finas verdades nos revela, contiene casi otro tanto de densas estulticias. Las causas de que esta dosis de necedad sea constitutiva de toda lengua podrán se halladas en mis cursos bajo el título *El hombre y la gente*.

El pensador, ciertamente, escribe o habla, pero usa de la lengua para expresar lo más directamente posible sus pensamientos. Decir es, para él, nombrar. No se detiene, pues, en las palabras, no se queda en ellas. En cambio el escritor, propiamente tal, no ha venido a este mundo para pensar con acierto, sino para *hablar* acertadamente o, como los griegos decían, para εὖ λεγειν, «hablar bien».

Este «bien o bello hablar» es también una gran cosa, tanto que al fin de la civilización antigua, cuando todo había fracasado y sucumbido, lo único que subsistió vivaz, flotando sobre aquel gigantesco mar de cosas destruidas, fue el «bien hablar»—la Retórica.

Lenguaje y pensamiento están en ambos casos—en el pensador y en el escritor—en una relación inversa. En el escritor, el lenguaje ocupa el primer término, como corresponde a lo esencial. Los pensamientos quedan al fondo, lo mismo que el *humus* vegetal es fondo

y sustento para la gracia esencial de los florecimientos. La misión del escritor no es pensar, sino decir, y es un error creer que el decir es un medio y nada más. Lejos de ello la poesía es, en verdad, decir substancializado, es «decir por decir», es... «ganas de hablar».

Al pensar, el lenguaje se transforma en puro soporte de las ideas, de suerte que solo estas quedan —o deben quedar— visibles, mientras el leguaje está destinado a desaparecer en la medida posible. Y es cosa clara, porque se da en uno y otro caso esta relación inversa. El poeta, el escritor no se siente —no debe, no puede sentirse— solidarizado con lo que dice; esto es, con los pensamientos que expresa. Cuando el poeta catalán López Picó dice del ciprés «que es el espectro de una llama muerta», no queda su persona radicalmente unida a este su decir, no considera esa afirmación como algo que pueda convertirse en una tesis. En cambio, cuanto el pensador dice se torna automáticamente tesis y él mismo se siente solidario con su decir. Lo maravilloso, lo divino en la poesía es, precisamente, que no compromete. La poesía es el poder liberador; nos liberta de todo y esto lo consigue porque nos permite liberarnos de ella misma. Que dos y dos son cuatro es siempre un poco triste, porque no nos deja escapar hacia el tres o hacia el cinco.

El pensador se encuentra ante la lengua en una situación bastante dramática. Porque pensador es el que descubre, revela realidades nunca vistas antes por nadie. Ahora bien, la lengua se compone de signos que designan cosas ya vistas y sabidas por todos. Es un órgano de la colectividad, y la llamada «alma colectiva» no contiene más que lugares comunes, ideas «consabidas». ¿Cómo podrá, pues, el pensador decir lo que solo él ha visto, y decirlo no solo a los demás, sino, por lo pronto, así mismo? Una visión aún no formulada es para él mismo que la ha gozado una visión incompleta, es solo entrevisión. No tiene más remedio el pensador que crearse un lenguaje hasta para entenderse consigo mismo. No puede usar la lengua —que es siempre el lenguaje común—. No puede, como puede y debe él poeta, partir del vocabulario y la sintaxis preestablecidos y ciudadanos. Si inventa vocablos totalmente nuevos, no será entendido por nadie. Si se atiene a los vocablos usuales, no logrará decir su nueva verdad. Lo más peligroso de todo —y lo que con mayor frecuencia se hace— es recurrir a las palabras usadas por antiguos pensadores que existen ya mineralizadas en mera terminología.

Se olvida demasiado que el pensador —y no hay más pensador que el creador de pensamientos— necesita poseer, además de su genio

analítico, un peculiar talento para nombrar sus hallazgos. Este talento es un talento verbal y, por tanto, poético. Le llamo «talento denominador». Ha habido geniales pensadores carentes de este talento, aquejados por una lamentable mudez. Un caso clarísimo de ello es Dilthey; no supo nunca decir con pregnancia lo que veía y, por ello, no logró influir como filósofo en su tiempo. En cambio Husserl tenía una poderosa inspiración denominativa.

Siendo así las cosas, ¿en qué puede consistir un buen estilo filosófico? A mi juicio, en que el pensador, evadiéndose de las terminologías vigentes, se sumerja en la lengua común, pero no para usarla sin más y tal como existe, sino reformándola desde sus propias raíces lingüísticas, tanto en el vocabulario como, algunas veces, en la sintaxis. El caso concreto que nos presenta el estilo de Heidegger, aunque extremado, puede considerarse como el normal seguido por todos los grandes filósofos con buen estilo. Consiste en lo siguiente:

Cada palabra suele poseer una multiplicidad de sentidos que residen en ella estratificados, es decir, unos más superficiales y cotidianos, otros más recónditos y profundos. Heidegger perfora y anula el sentido vulgar y más externo de la palabra y, a presión, hace emerger de su fondo el sentido fundamental de que las significaciones más superficiales vienen, a la vez que lo ocultan. Así la *Endlishkeit* (finitud) no será meramente una limitación aneja al hombre —pero que no es el hombre mismo, sino—, que será todo lo contrario, *Seiender Ende* o *Sein als Ende* (ser como fin), con lo cual este —el *Ende* (fin)— no queda fuera del hombre como los límites habituales, sino que viene a constituir su esencia misma. El hombre, en efecto, desde que nace está ya muriendo, como dijo Calderón; por tanto, empieza por acabar y vive de su muerte.

Este descenso a los senos profundos, a las vísceras recónditas de la palabra, se hace —yo lo hago desde mi primer libro, *Meditaciones del Quijote*, 1914— buceando dentro de ella hasta encontrar su etimología o, lo que es igual, su más antiguo sentido. Todo el que lea a Heidegger tiene que haber sentido la delicia de encontrar ante sí la palabra vulgar transfigurada al hacer revivir en ella esa su significación más antigua. Delicia, porque nos parece como si sorprendiésemos al vocablo en su *statu nascendi*, todavía caliente de la situación vital que lo engendró. Y al mismo tiempo recibimos la impresión de que en su sentido actual la palabra apenas tiene sentido, significa cosas triviales y está como vacía. Mas en Heidegger la palabra vulgar súbitamente se llena, se llena hasta los bordes,

se llena de sentido. Más aún, nos parece que su uso cotidiano traicionaba a la palabra, la envilecía, y que ahora vuelve a su verdadero sentido. Este verdadero sentido es lo que los antiguos llamaban el *etymon* de la palabra.

La lingüística positivista de comienzos de siglo no admitía que, por ningún serio motivo, pudiera hablarse de que las palabras tienen un sentido «verdadero»—frente a otros que no lo son. El positivismo allanó el universo, lo igualó todo, vaciándolo. Pero lo cierto es que las palabras tienen incuestionablemente un sentido privilegiado, máximo o auténtico; a saber, el que significaron cuando fueron creadas. La dificultad está en poder llegar, caminando hacia atrás hasta descubrirlo. Nuestros datos sobre ellas nos suelen dejar a medio camino, pero es evidente que cada palabra es originariamente la reacción lingüística o verbal a una situación vital *típica*, por tanto, no anecdótica ni casual, sino constitutiva de nuestro vivir. Luego los mecanismo de la metonimia, del cambio de significación, que en buena porción son estúpidos, reprimieron ese sentido originario y vivaz sustituyéndolo con significaciones cualesquiera que los más irracionales azares han hecho caer sobre el vocablo. Debió ser maravilloso el sentido que tenía la palabra «león» cuando, un buen día, fue usada para llamar al magnífico animal, pero es estúpido que sirva hoy para denominar a más de un Papa. Que el gran Pastor de las almas resulte ser un león, es asunto bastante barroco.

El estilo, sea en las artes, sea en la vida, es siempre algo que tiene que ver con la voluptuosidad, es una forma sublimada de la sexualidad. Lo es en su génesis para el estilista mismo, y lo es para el que goza de su estilo. De aquí que cuando, por ejemplo, el poeta, el escritor llega a la vejez y se le congela la virilidad, se desvanece su estilo y queda de él en sus escritos de anciano solo un trémulo y exánime esquema. Esto se ve muy claramente en Goethe. Se ha hecho notar, sin saber dar la razón de ello, que desde cierta fecha Goethe empieza a usar insistentemente unos cuantos adjetivos exangües, como, por ejemplo, «benigno». Cuando frente a un ser o a una cosa solo se nos ocurre emplear palabra tan aséptica y etérea..., *malum signum:* el varón se ha ido ya. El escritor estiliza como el pavo real abre su reverberante cola.

El estilo filosófico de Heidegger, tan egregiamente logrado, consiste sobre todo en etimologizar, en acariciar a la palabra en su arcana raíz. De aquí que el placer que produce tenga un carácter nacional. Pone al lector en inmediato contacto con las raíces de la lengua alemana, que son a la vez las raíces del «alma colectiva»

alemana. ¿Cómo puede haber lectores alemanes remisos en sentir y en reconocer este deleite que engendra la prosa tan sabrosa de Heidegger? Precisamente el hombre alemán debía sentir con mayor vivacidad el placer de la intimidad con las raíces de su lengua. Fichte, que necesitaba exagerar como se necesita respirar, dice una vez que frente a la lengua alemana las latinas son lenguas muertas, porque las lenguas romances contienen raíces extrañas a los hombres que las hablan. Son raíces del hombre latino y los pueblos actuales no las entienden, no pueden tener con ellas intimidad y solo llegan hasta ellas a través de la ciencia lingüística. Tal vez tenga Fichte un poco de razón, aunque él no ve que ese defecto de las lenguas romances, al hacer de ellas lenguas, en cierto modo «aprendidas», les proporciona determinadas virtudes y gracias que faltan a la alemana.

Un buen estilo filosófico ha sido muy poco frecuente en el pasado. El tema está intacto. Nadie, que no sepa, se ha ocupado del «estilo filosófico» y de su historia. Si se hiciera, se hallarían muchas sorpresas. Aristóteles, en sus obras esotéricas, poseía un maravilloso estilo filosófico. (Quien desee percibir cómo es el estilo de Aristóteles, observe la prosa de Brentano, impregnada de aquel y un ejemplo excelente de la buena escritura filosófica.) En las exotéricas imitaba a Platón. Pero el caso es —no es culpa mía si suena a paradoja cosa tan evidente como esta— que Platón no tenía buen estilo filosófico. Era demasiado escritor para tenerlo. Hay, ciertamente, en su vasta producción, algunos lugares de buen estilo intelectual, pero la gran masa de sus escritos es, en su modo de decir, frecuentemente literaria y no filosófica. Es más, a despecho de no pocos trozos en que lo es prodigiosamente, los griegos no consideraron nunca a Platón como un «buen escritor», es decir, como un escritor «ático». Nos irritará el hecho, si nos empeñamos en irritarnos por lo que no merece la pena, pero es incuestionable que los griegos vieron en Platón un escritor «barroco». Lo que nosotros llamamos así, llamaron los helenos «asianismo», el estilo lleno de volutas y ornamentaciones. Acusaban a Platón de «asianismo».

Todo esto está en inmediata relación con un asunto mucho más amplio y sorprendente, aunque lo más sorprendente es que no haya sido observado y discutido. Acontece, en efecto, que a pesar de ser la filosofía una ocupación intelectual tan importante, no ha poseído nunca un *genus dicendi*, un género literario que le sea propio, adecuado y normal. Me refiero, claro está, a la filosofía en cuanto creación. Cada genial pensador tuvo que improvisar su género. De aquí

la extravagante fauna literaria que la historia de la filosofía nos presenta. Parménides, viene con un poema, mientras Heráclito fulmina aforismos. Sócrates charla. Platón nos inunda con la gran vena fluvial de sus diálogos, Aristóteles escribe los apretados capítulos de sus *pragmateias*, Descartes comienza por insinuar su doctrina en una autobiografía, Leibniz se pierde en los innumerables dijes dieciochescos de sus breves tratados, Kant nos espanta con su *Crítica*, que es literariamente una máquina enorme y complicada como el reloj de la catedral de Estrasburgo, etc., etc. Solo cuando la filosofía dejó de ser creadora y se convirtió en «disciplina», enseñanza y propaganda —a saber, en los estoicos— fueron inventados los «géneros» popularizadores de ella— la «introducción», el «manual», la «guía» —*eisagogé*, *enchiridion*, *exégesis*.

Esta incapacidad de la filosofía para encontrar un «género» normal con que decir adecuadamente su visión, tiene, sin duda, causas hondas que no voy ahora a perescrutar. Ello es que no debe sorprendernos demasiado cualquier extravagancia en la emisión filosófica, ni que Heidegger haya querido convertirse en ventrílocuo de Holderlin.

IV. [*Campos pragmáticos*] (1)

Heidegger afirma que «construir» —*bauen*— es «habitar» —*wohnen*—. Se construye *para* habitar como un medio para un fin, pero este fin habitar —preexiste al construir. Porque ya el hombre habita— es decir, está en el universo, en la tierra, ante el cielo, entre los mortales y hacia los dioses— construye, a fin de que su habitar llegue a ser un contemplar —*schönen*— un cuidar de ese universo, un abrirse a él y hacer que sea lo que es —que la tierra sea tierra, cielo el cielo, mortal el mortal y el Dios inmortal. Ahora bien, toda esta faena dedicada al Universo es, en última instancia, «pensar», meditar, *dichten*. De aquí el título de la conferencia, *Bauen*, *Wohnen*, *Denken*.

Para aceptar semejante doctrina encuentro dentro de mí algunos estorbos, a que he dado expresión en una discusión pública que Heidegger y yo hemos tenido en Buhlerhöha, cerca de Baden-Baden. Primero: originariamente el hombre se encuentra, sí, en la tierra,

(1) [Este texto que damos como cuarto artículo de la serie se hallaba inédito entre los papeles del autor.]

pero no habita *—wohnt—* en ella. Es precisamente lo que le diferencia de los demás seres —mineral, vegetal y animal. La relación básica del hombre con la Tierra es bastante paradójica. Es sabido que no se han encontrado diferencias anatómicas ni fisiológicas que separen al hombre de los animales superiores en forma que resulte clara. Sin embargo, el padre Teilhard, un jesuíta francés, tuvo la feliz idea de descubrir un rasgo puramente zoológico que, en efecto, distingue a uno de otro: el hecho, incuestionable, de que mientras todos los demás animales habitan particulares regiones del globo, solo el hombre habita en todas. Este carácter radicalmente ecuménico del hombre es extrañísimo. Es un hecho, pero, como todo hecho, es equívoco y requiere ser oprimido por el análisis. Y entonces se descubre esto que el padre Teilhard, sorprendentemente, no advierte. Cada especie zoológica o vegetal encuentra en la Tierra un espacio con condiciones determinadas donde, sin más, puede habitar. Los biólogos le llaman su «habitat». El hecho de que el hombre habite donde quiera, su planetaria ubicuidad, significa, claro está, que carece propiamente de «habitat», de un espacio donde, *sin más*, pueda habitar. Y, en efecto, la Tierra es para el hombre originariamente inhabitable *—unbewohnbar*. Para poder subsistir intercala entre todo lugar terrestre y su persona creaciones técnicas, construcciones que deforman, reforman y conforman la Tierra, de suerte que resulte más o menos, habitable. El habitar, el *wohnen*, pues, no precede en el hombre al construir, el *bauen*. El habitar no le es dado, desde luego, sino que se lo fabrica él, porque en el mundo, en la Tierra, no está previsto el hombre, y este es el síntoma más claro de que no es un animal, de que no pertenece a este mundo. El hombre es un intruso en la llamada naturaleza. Viene de fuera de ella, incompatible con ella, esencialmente inadaptado a todo *milieu*. Por eso, construye, *baut*. Y como en cualquier lugar del planeta puede construir —y en cada uno con diferente tipo de construcción— es capaz, *a posteriori*, de habitar en todas partes. Pronto va a haber grandes ciudades marineras. No hay razón para que la anchura de los mares esté deshabitada y en ellos el hombre logre solo ser transeúnte. Y habrá ciudades flotantes en el aire, habrá ciudades intersiderales. El hombre no está adscrito a ningún espacio determinado y es, en rigor, heterogéneo a todo espacio. Solo la técnica, solo el construir *—bauen—* asimila el espacio al hombre, lo humaniza. Pero todo esto, entiéndase, relativamente. A pesar de todos los progresos técnicos, no puede decirse, hablando con rigor, que el hombre «habite» *—wohnet*. Lo así llamado es deficiente,

aproximativo y, como todo en el hombre, utópico (1). De aquí, que, a mi juicio, ni el hombre construye porque ya habita, ni el modo de estar y ser el hombre en la tierra es un habitar. Me parece más bien que es todo lo contrario—su estar en la tierra es malestar y, por lo mismo, un radical deseo de bienestar. El ser básico del hombre es subsistente infelicidad. Es el único ser constitutivamente infeliz y lo es porque *está* en un ámbito de existencia —el mundo— que le es extraño y, últimamente, hostil. En la costa mediterránea de España hay ciertos moluscos que se encuentran quebrando con un martillo las duras rocas de la costa. Dentro de ellas, en su apretada y oscura materia, esos animales se las arreglan para nacer, amar y perdurar. Allí son «felices» como todo animal lo es. En cambio, Lope de Vega, hombre de la calle, que, a diferencia de Calderón, sentía horror hacia el Palacio, aunque Felipe IV era también poeta, dice en una carta privada: «En Palacio hasta las figuras de los tapices bostezan.»

Heidegger, se me ocurre, fue seducido hacia este camino errado por una etimología atendida sin suficiente cautela. *Bauen —buan—* y *wohnen* significan ambas «soy», es decir, vivo. En ellas actúa la misma raíz indogermánica que da en latín una de las formas del verbo *ser —fui—* que aparece referida, sobre todo, al ser de la planta, con el sentido de *crecimiento* orgánico y más en general con el de curso normal de una existencia; en griego *fysis*. En latín, tal vez por haber quedado como elemento del verbo *ser*, su significación fue trasladada a otra raíz —*nascor*, *natura*. Pero es sobremanera improbable que el auténtico *etymon* de esas dos palabras *bauen* y *wohnen* significase «soy». *Ser* es idea demasiado abstracta para que se comience con ella y no nació referida al hombre, sino precisamente a las demás cosas que le rodean. Tan es así que en casi todas las lenguas el verbo *ser* tiene un curioso carácter de artificiosa elaboración que hace, sin más, patente su carácter de producto reciente. Fue fabricado con palabras de raíces diferentes y que tenían significados mucho menos abstractos. Así en español *ser*, viene de *sedere* = estar sentado.

Tal vez aquí tengamos un buen ejemplo del proceso semántico que al buscar nosotros el sentido etimológico de una palabra, tenemos que rehacer, en sentido inverso, caminando hacia atrás. Porque es muy posible que *sedere* no signifique el simple hecho de estar

---

(1) Véase mi libro, que aparecerá dentro de pocas semanas, *El hombre como ser utópico*. [*Vom menschen als utopisches Wesen*, Stuttgart, 1951.]

sentado o asentado, sino que ese sentido concreto fuese entendido a la vez, con todo el sentido abstracto de ser, quiero decir, que el hombre de aquel tiempo pensaba que solo se *es* plenamente cuando se está sentado o asentado, que todas las demás situaciones representan solo formas deficientes de ser. Tal caso daría lugar a que pareciese Heidegger estar en lo cierto cuando identifica habitar —*wohnen*— y ser. Pero lo dicho implica precisamente lo contrario, a saber: que el hombre tiene conciencia de que su «ser o estar en la Tierra» no es siempre ni constitutivamente habitar —*wohnen*—, sino que el habitar es una situación privilegiada y deseada a que algunas veces, más o menos aproximadamente se llega y que, lograda, es la forma más plena de ser.

Sería un error creer que este recurrir a la etimología es solo un primor, una *folie*, o un juego que se añade al puro análisis filosófico. Pero no es así. Cuando se busca alguna claridad sobre la estructura esencial de la vida humana resulta que —aunque parezca increíble— los filósofos nos sirven de muy poco. Esa realidad radical que es para el propio filósofo su vida radical —porque en ella tiene que presentarse o, al menos, anunciarse todas las demás realidades—, no ha sido nunca tema de la filosofía. Los filósofos se la han saltado, la han dejado a su espalda inadvertida. Pero el hombre cualquiera, que es el que crea las lenguas, se ha dado cuenta de esa realidad. Forzado por su propio sentir, ha dirigido a ella miradas oblicuas y lo que ha visto lo ha depositado en vocablos y si sabemos penetrar su hondo sentido, que es siempre el más antiguo, nos aparecen súbitamente estremecidos por la visión aguda y honda que en ellos pervive de uno u otro lado de nuestra existencia. La etimología se convierte, de este modo, en un método de investigación.

Pero es de manejo difícil y yo he creído sorprender en Heidegger una manera errónea de tratar las etimologías. En efecto, cuando se busca el más antiguo y esencial sentido de una palabra, no basta con atender a ella aislada y por sí. Las palabras no existen, no funcionan aisladas, sino que forman conjuntos consistentes en todas las palabras que se refieren a una región de la realidad vital. Porque nuestra vida consiste en la articulación de muchos pequeños mundos o comarcas: hay el mundo de la religión y el mundo del saber, y el mundo del negocio y del arte, y del amor, etc. En estas comarcas están repartidas y como localizadas todas las cosas con las cuales tenemos que habérnoslas. Y nuestra vida no es más que un hacer inexorable con las cosas. Por eso en la vida propiamente no hay «cosas». Solo en la abstracción científica existen cosas, es de-

cir, realidades que no tienen que hacer con nosotros, sino estar ahí, por sí, independientes de nosotros. Pero para nosotros toda cosa es algo con lo que tenemos que tener algún trato u ocupación y con lo cual hemos de ocuparnos necesariamente más pronto o más tarde. Son «asuntos», es decir, algo que se ha de hacer —un *faciendum*—. Por esto la palabra griega para las cosas era *pragmata* (asuntos) —de *prattein*— hacer, actuar.

Debemos, pues, contemplar nuestra vida como una articulación de campos pragmáticos. Ahora bien, a cada campo pragmático corresponde un campo lingüístico, una galaxia o vía láctea de palabras, las cuales dicen algo, sobre todo gran asunto humano. Dentro de esa galaxia están íntimamente ligadas, y sus significaciones son influidas unas por otras, de suerte que el sentido más importante se halla, por decirlo así, difuso en el conjunto. En seguida vamos a ver esto claro con un ejemplo. Pero, desde luego, conviene formular el resultado metódico de esta breve consideración que es lo que echo de menos en Heidegger: a saber, que el auténtico sentido etimológico de una palabra no se puede descubrir si la consideramos aislada. Es preciso sumergirla en la galaxia a que pertenece y prestar atención a la significación general, a veces sutilísima, que como una atmósfera impregna la galaxia.

Heidegger ha atendido solo a *bauen* y *wohnen* y ha encontrado que ambos etimológicamente se unen en el vocablo *buan—ich bin* (yo soy). Con lo cual resultaría que el ser del hombre en la Tierra es tranquilamente habitar —*wohnen*—. No tanto construye para habitar cuanto habita para construir.

Muy distinta idea llega a nosotros si ampliamos el horizonte verbal y advertimos que *bauen*, *wohnen* y *buan* no están aislados, sino que la misma raíz auna las palabras *gewinnen* —esforzarse por algo—, *wunsch*—también aspirar a algo que nos falta, que no tenemos todavía—, y *wahn*. Si consultan ustedes el Kluge-Golze, encontrarán que *wahn* significa «lo inseguro, lo esperado»; así, pues, algo que todavía no está ahí; y aún más: «esperanza y esfuerzo», exactamente como *gewinnen*.

Esto nos revela que *wohnen* —habitar— y *Sein* —ser—, es decir, *buan*, no pueden tener ese sentido de algo logrado, tranquilo y positivo, sino, al contrario, llevan en su fondo la idea de que el ser del hombre es esfuerzo, insatisfacción, anhelo de algo que no se tiene, quejumbre de algo esencial que falta, esperanza de que se logre. Ahora adquiere mayor precisión mi fórmula antecedente: que la tierra es para el hombre inhabitable. Y ahora entrevemos

que cuando el hombre dice que *wohnt* ha de entenderse con un valor aproximativo y deficiente. El auténtico y pleno *wohnen* es una ilusión, un deseo, una *Bedurfnis* —(necesidad)—, no un logro, una realidad, una delición. El hombre ha aspirado siempre a *wohnen*, pero no lo ha conseguido nunca del todo. Sin habitar no llega a ser. Por esta causa se esfuerza en ello y produce edificios, caminos, puentes y utensilios.

PASADO Y PORVENIR PARA EL HOMBRE ACTUAL (1)

Se trata, por lo visto, de intentar esclarecer un poco la estructura del hombre actual. Formulado así, el problema es insoluble, porque el hombre actual, propiamente hablando, no existe. Y no existe el actual por la sencillísima razón de que el hombre, así, sin más, no existe, y el atributo cronológico «actual» no basta para insuflarle realidad. El hombre es una abstracción sin duda útil. Las abstracciones son aparatos mentales que construimos para mirar las cosas que son siempre concretísimas. Hoy voy a usar con abundancia este esquema —el Hombre— pero no significando con ese nombre y esa noción la realidad que intentamos ver, que deseamos aclararnos, sino empleándola como la lupa conceptual que nos facilita la visión.

El Hombre, como anticipó genialmente Montaigne, es, en efecto, una realidad «ondulante y diversa». No es que cambie como todas las demás cosas que hay en el mundo, sino que *es* cambio, sustancial cambio. La expresión es irritante. Es paradójica; pero si nos movemos en la tradicional terminología es inevitable. Aristóteles inventó la noción de sustancia para subrayar y hacer ver claramente que los cambios de las cosas son superficiales y que tras ellos la cosa permanece inmutable, eternamente igual a sí misma. Pero al Hombre no le pasa esto.

Para los efectos de la técnica intelectual, esto es, de cómo hay que arreglárselas si se quiere ver bien una realidad, lo más impor-

---

(1) [Conferencia en las *Rencontres internationales de Genève*, de 1951. Publicada, en versión francesa, en el tomo *La connaissance de l'homme au XXe siècle*, Neuchâtel, 1952. El texto que editamos corresponde al original manuscrito hallado entre los papeles del autor y contiene algunas correcciones ausentes en la citada traducción.]

tante que sobre el hombre y todo lo humano hay que decir es que nada en él, absolutamente nada, está exento de cambio; hasta el punto de que si algo en el hombre se presenta con carácter estadizo e inmutable, basta esto para inferir que pertenece a lo que en el hombre no es humano.

Si el sistema corporal del hombre es el mismo hoy y hace veinte mil años —cuando los artistas de la cueva de Altamira dibujaban sus bisontes—, quiere decirse que el cuerpo no es lo humano en el hombre. Es lo que tiene de antropoide. Su humanidad, en cambio, no posee un ser fijo y dado de una vez para siempre. Por eso ha fracasado tan rotundamente en su estudio del hombre la ciencia natural a través de dos siglos de ensayos.

Y no tiene duda que una de las más sugestivas cuestiones consiste en preguntarse cómo aconteció que una cierta especie animal, instalada como las demás en el escenario de la Naturaleza, se desencajó de esta, se hizo casi incompatible con la Naturaleza. Esta especie extravagante, desnaturalizada, es el Hombre. Sobre el asunto tendría algo que decir; y hace un par de semanas lo he dicho en Darmstadt, ante un auditorio de personas dedicadas a profesiones técnicas, arquitectos, ingenieros, etc. (1).

La ciencia natural, sea la física o las ciencias homólogas, buscan, claro está, en el ser humano, lo que buscan en los demás seres: su «naturaleza». Esta es el principio estable de las variaciones, lo que permanece idéntico a través de las mudanzas. En la ciencia contemporánea, ese principio invariable en toda realidad física se ha sutilizado hasta reducirse a la «ley». La ley, la ley natural, es lo que permanece y a la vez define las variaciones. El positivismo, que quieras que no, en su destrucción de la vieja y noble idea de la *natura* que formuló Aristóteles, y tras él los estoicos, no tuvo más remedio que conservar, cuando menos, su espectro: el postulado de la invariabilidad de las leyes de la Naturaleza. Es todo lo que había sobrevivido de esta gran idea.

Ahora bien; resulta que el hombre no tiene naturaleza: nada en él es invariable. En vez de naturaleza tiene historia, que es lo que no tiene ninguna otra criatura (1). La historia es el modo de ser propio a una realidad, cuya sustancia es, precisamente, la variación; por lo tanto, lo contrario de toda sustancia. El hombre es insustancial. ¡Qué le vamos a hacer! En ello estriba su miseria y su esplendor.

(1) [Se trata de la antecedente conferencia «El mito del hombre allende la técnica».]

(2) [Véase del autor *Historia como sistema. Obras completas*, t. VI.]

Al no estar adscrito a una consistencia fija e inmutable —a una «naturaleza»—, está en franquía para ser, por lo menos para intentar ser, lo que quiera. Por eso el hombre es libre y... no por casualidad. Es libre, porque no poseyendo un ser dado y perpetuo no tiene más remedio que írselo buscando. Y esto —lo que va a ser en todo futuro inmediato o remoto— tiene que elegirlo y decidirlo él mismo. De suerte que es libre el hombre... a la fuerza. No es libre de no ser libre. De otro modo, al dar un paso se quedaría paralítico, porque nadie le ha resuelto en qué dirección va a dar el próximo, como le es dado resuelto a la piedra lo que va a hacer si la soltamos en el aire. El hombre es, con frecuencia sobrada, un asno, pero nunca el de Buridán.

Al no poseer el hombre «naturaleza» y carecer de ser fijo, ni él ni nada en él son cosa quieta. Consiste en pura movilidad y agilidad. Ahora es y hace tal cosa, *porque* antes fue e hizo tal otra, y *para* ser o hacer mañana otra tercera. Todo en él, pues, viene de algo y va a algo. Está siempre en viaje, *in via*, decían los teólogos medievales, sin darse bien cuenta de lo que decían.

Cuando miramos a un hombre o una época, la primera impresión que solemos tener —salvo en horas de melodramática aceleración, como son las extremas crisis históricas— es de algo quieto y fijo. Pero es, en parte, una ilusión óptica. Esa forma de vida relativamente quieta, contemplada en su real sentido íntimo, consiste en un venir de otra anterior y en un tender a otra posterior. Solo la entendemos de verdad si nuestra pupila la acompaña en ese movimiento y camino que es; por tanto, si la mirada histórica evita detenerse sobre el hecho histórico y congelarlo, paralizarlo, petrificarlo, proyectando sobre él su propia inmovilidad. En vez de ello, la pupila del historiador tiene que trotar sin descanso, como el perro que nos acompaña, moviéndose del hecho que se estudia, hacia atrás y de él hacia adelante, porque en su venir del antaño y en su ir al futuro es donde manifiesta sus auténticas vísceras, su efectiva realidad, lo que fue ese hecho positivamente para quien lo vivió.

Hasta donde hacia atrás y hasta donde hacia adelante haya que recurrir para aclarar una situación o un hombre, es cosa que en cada caso habrá que determinar.

Los filósofos del siglo XVIII, que se creían enemigos de Aristóteles y de los escolásticos, pese a su petulancia, eran siervos de la gleba aristotélica. Creían que el Hombre es siempre el mismo bajo la pintoresca, abigarrada y extravagante variación de sus gesticu-

laciones históricas. Creían en la naturaleza del Hombre; por tanto, que este tiene una *natura* —una *physis*. Pero esto es lo que para Aristóteles era la «sustancia» de lo que se mueve, de lo que cambia. *Physis*, *natura*, es la forma especial que la sustancia adopta en lo cambiante.

Pero, repito, el Hombre no tiene una *physis*, una naturaleza, como acaso la tienen el animal, la planta y el mineral.

Conviene advertir que fue Dilthey el primero en reconocer, más bien en descubrir, que es un error caracterizar al siglo XVIII como una edad antihistórica. Lejos de ello, fueron los hombres de esa centuria quienes descubrieron, uno tras otro, los componentes para la óptica del historiador. Gracias a ellos, liberando la mente de los preconceptos que la impiden ver la realidad histórica, surge esta ante ella, desnuda y palpitante. Mas por lo mismo que aquel siglo fue hallando uno a uno los componentes de esa nueva manera de ver —la óptica histórica—, no llegó a reunirlos y no pudo ejercitar la visión que él preparaba; no logró, en suma, entregarse de lleno y sin más a contemplar lo histórico como tal. Una causa había que se lo estorbó, y esta es la única porción de verdad en el sumario juicio sobre su antihistorismo. El siglo XVIII es fiel a su maestro, el XVII, en la convicción de que el hombre posee últimamente una «naturaleza», un modo de ser definitivo, permanente, inmutable. El hombre es «razón» en su radical sustancia, y en tanto piensa, siente y quiere racionalmente, no es de ningún tiempo o lugar. Tiempo y lugar solo pueden nublar, entorpecer la razón, ocultarle al hombre su propia racionalidad. Hay una religión natural—es decir, racional, idéntica a sí misma bajo todas sus deformaciones históricas. Hay un derecho natural y un arte esencial y una ciencia única e invariable. Hay una política única y ejemplar, la que la Asamblea Constituyente de Francia, en la hora culminante de su enorme Revolución dictará a todos los pueblos y todos los tiempos. Pero esto es declarar que la verdadera «naturaleza» humana no es histórica, que, antes bien, las formas de lo histórico son, en rigor, deformaciones del hombre.

Este residuo del siglo XVII anula, a la postre, para los mismos espíritus que la descubrieron, la «conciencia histórica», y hace que no se detengan en las variaciones humanas patentes a sus ojos, sino que raudamente las atraviesen buscando tras ellas el Hombre sustancial e invariable. La forma histórica, repito, es percibida; pero a la vez es anulada porque la pensaban como simple deformación de lo humano.

Mas de que la realidad humana sea cambiante —y subrayo la palabra «realidad»—, de que el hombre real sea siempre distinto y otro, no se sigue que no podamos hablar de él con suficiente generalización.

La física habla de las realidades cósmicas con enérgica precisión. Sin embargo, sus enunciaciones sobre las cosas, sobre lo concreto, es lo que se llama «leyes físicas», que son proposiciones generales. Ahora bien, la ley es una ecuación. Pero recordemos la advertencia elemental de que una ecuación, por sí, no nos dice nada sobre ninguna cosa, precisamente porque pretende darnos la clave general sobre lo que, acerca de cada realidad concreta, hay que decir. En la ecuación hay algunos números, pero estos son lo menos importante de ella. Lo más importante son las letras que contiene: x, y, z. Estas letras son en la cuenta aritmética, que la ecuación pretende representar, lo que llaman los matemáticos «lugares vacíos», que es menester llenar en cada caso con las cifras precisas que los experimentos nos entregan. Entonces y solo entonces, cuando la ecuación deja de ser una mera forma y una invitación a que llenemos sus lugares vacíos con las cifras oportunas, deja la ecuación de ser algo algebraico y abstracto para convertirse en rigorosísima definición de una realidad. Todo esto es, repito, elementalísima advertencia.

Apliquémoslo a nuestro hablar no de la realidad cósmica sino de la realidad humana, y tendremos lo siguiente: Si yo digo: el Hombre es siempre distinto y otro, por tanto, una realidad individualísima, parece que he cometido un contrasentido porque he hecho una afirmación general sobre el hombre cuyo contenido consiste en afirmar que sobre el hombre real no se puede afirmar nada en general. Parece, pues, que estamos perdidos, y me recuerda lo que alguien decía de los generales, a saber: que generalmente los generales no tienen ideas generales.

Sin embargo, detengámonos un poco. Después de esta tesis, la más abstracta, según la cual el Hombre es siempre cambiante, distinto y otro, viene, por ejemplo, esta otra: El Hombre, en cuanto vida humana, vive siempre —*siempre*, no cabe, pues, mayor generalización—, vive siempre *desde* y *sobre* ciertas determinadas creencias. Aquí empezamos a percibir cuál es el género de concepto, de noción que estas tesis generales sobre el Hombre poseen. Porque el sentido de estas palabras es invitarnos, ante cada hombre concreto y real que queremos comprender, a buscar cuáles son las precisas creencias de que vive. Y esto nos descubre que nuestras tesis

generales son, ni más ni menos, ecuaciones con «lugares vacíos» que somos invitados a llenar con precisiones en cada caso. No hay, pues, contrasentido, como no lo hay en las leyes, esto es, ecuaciones de la física.

La noción «Hombre», pues, contiene todo un sistema de ecuaciones cuyo título podía ser este: «Teoría de la vida humana.» Toda teoría es, claro está, general, y, por tanto, el Hombre de que habla no es una realidad, sino la expresión puramente formal de las dimensiones y contenidos que integran toda vida humana real, y que nos permiten en cada caso precisar su estructura concreta.

De modo, señores, que para atacar un poco en serio la cuestión que en estas *Rencontres* nos ha sido propuesta no tenemos otro camino o método que este: partir de una «Teoría general de la vida» cuyo nombre más natural debía ser «Biología» si Lamarck no lo hubiera inventado y acotado para lo que, en rigor, debiera llamarse Zoología —no sabía griego e ignoraba que *bios* no es, como *zoe*, vida orgánica, sino *conducta* del ser viviente, por tanto, digamos, *biografía*—; partir, pues, de una teoría general de la vida humana que nos proporciona la estructura abstracta de toda existencia individual humana e ir llenando sus «lugares vacíos», ir concretando sus ecuaciones hasta llegar a la única auténtica y plenaria realidad que es «estos hombres» y «estas mujeres»; es decir, estas personas que estamos ahora aquí. (Más la persona es, a la vez, siempre vida individual y vida colectiva. Cada uno de nosotros está hecho, en la mayor porción de sí mismo, de la colectividad en que ha nacido y en que pervive, está informado por ella.)

En esa progresiva concretización, la abstracta noción «hombre» va dejando de ser ecuación formal y convirtiéndose en definición realista. Esa definición última que traduce en conceptos —los cuales son siempre generales— el ser de una persona, se llama «biografía»; a mi juicio el género literario supremo, pero del cual no existe todavía un ejemplo. Esto manifiesta que no concuerdo con Aristóteles, con los escolásticos ni, en general, con la tradición filosófica que han gritado siempre *individuum ineffabile*. Creo poco, no creo casi nada en inefabilidades.

De un objeto estúpido como es un icosaedro se pueden decir muchas cosas con pocas palabras. Lo propio acontece con el átomo. Hace pocos días, hablando con el más genial físico actual (que no es Einstein) le expresaba mi sospecha de que la materia debe ser una realidad bastante tonta cuando tan fácilmente se ha dejado capturar por los físicos. Pero una persona es asunto mucho más

complejo y rico de contenido que el átomo o el icosaedro *porque* es mucho más real. De aquí que hablar de algo humano —sea lo que sea— es mucho más prolijo y exije muchas más palabras.

El ideal sería que yo pudiese hablar ahora de cada uno de ustedes; pero, claro está, me es imposible, porque, primero, no tengo relación personal con casi ninguno, y segundo, porque aun dado que los conociese sería el cuento de nunca acabar. Todo conocimiento histórico es, en verdad, el cuento de nunca acabar.

Sin embargo, la posibilidad de hablar sobre cada uno de ustedes, si bien impracticable por dificultades externas, sobre todo por el excesivo tiempo que reclamaría, no es ni mucho menos utópica. Bastaría con que cada uno respondiese a una pregunta, a la vez general e individual —como todo decir sobre lo humano—, que voy a hacerles a boca de jarro. Como dirijo la pregunta sin solicitar de ustedes que me respondan y mi pregunta queda ineficiente, aséptica y disuelta en el aire, pierde el carácter impertinente que de otro modo tendría.

Mi pregunta es esta: ¿por qué cada uno de ustedes está ahora ahí? La cosa es más grave de lo que al pronto parece. Pues acontece que no están ahí porque han sido mecánicamente proyectados a este lugar como la bala que un cañón dispara, ni como el astro que en cada instante tiene inexorablemente que ocupar un punto de su órbita. No; cada uno de ustedes está ahora ahí porque ha venido, es decir, porque se ha traído a sí mismo en virtud de una libre resolución decidida hace unas semanas o hace unos minutos —la resolución de ocupar, esto es, de llenar esta hora de su vida en esta exclusiva y problemática forma: oir la conferencia de un pequeño señor español que tiene cara de viejo torero.

Ahora bien: esto es lo que resulta más grave de lo que parece. Porque las horas de su vida están contadas. Son muy pocas y cada una insustituible, de suerte que si gastar de ese modo esta hora resultase injustificado, algo con poco o ningún sentido dentro de la trayectoria de su existencia, equivaldría a que ha estrangulado usted ese pedazo insustituible de su vida, que lo ha asesinado, que ha cometido una fracción de suicidio. La cosa es incuestionable.

Pero donde más clara aparecería la importancia de la pregunta sería en las respuestas que ustedes me diesen, porque en ellas harían patente los motivos por los cuales han preferido esta ocupación de sus vidas —oirme— a cualquiera otra igualmente posible. En la enunciación por cada uno de ustedes de esos motivos se nos haría

a todos patente, en un suficiente esquema, cuál ha sido el pasado de ustedes —bien entendido, tanto el personal como el colectivo— y con qué perfil se les presenta el futuro, y quién es en su inexorable verdad cada uno de ustedes. Y si alguno de ustedes dijera que no ha venido aquí por razón alguna importante ni porque le interese oir una conferencia más en este mundo actual en que las conferencias pululan como infusorios multitudinarios, sino simplemente porque sabía que venían a ella las gentes, ese nos entregaría con ello, no menos que otros, el secreto de su ser personal, después de todo uno de los modos de ser hombre más frecuentes y conocidos. En España le llamamos «Vicente, que va donde va la gente». No hay por donde escaparse: sobre la minúscula resolución que representa haber decidido venir a oirme, se insertan, como en un punto dos conos, todo el pasado de ustedes y todo lo que en este momento les es el porvenir, por lo tanto, las dos grandes dimensiones de destino que integran nuestras vidas.

Porque la vida humana es, en todo momento, una ecuación entre pasado y porvenir. He aquí otra tesis general que surge en la teoría de la vida. Pero esta va aparecernos menos abstrusa que las anteriores, nos va a conmover, nos va a sacudir. Nada, en efecto, permite definir con mayor precisión y profundidad la estructura de cada hombre y, claro está, de cada época humana. El ensayo de determinar esa ecuación —a saber, qué es el pasado y qué es el futuro para el hombre de una cierta fecha —nos permite tomar a este por sus entrañas mismas.

He aquí la razón de ello: la vida es una operación que se efectúa «hacia adelante». Vivimos originariamente *hacia* el porvenir, proyectados hacia él. Pero el porvenir es lo más esencialmente problemático de cuanto hay, no podemos hacer pie en él, no tiene contorno fijo, bien definido perfil. ¿Y cómo podría ser de otro modo, puesto que todavía no *es*? El porvenir es siempre plural, está hecho de lo que puede ocurrir. Y pueden suceder una multitud de cosas muy diferentes, e incluso contradictorias. De ello se desprende este hecho paradójico, pero esencial en nuestra vida, que el único modo de orientarse en el porvenir para un hombre es hacerse cargo de lo que ha sido en el pasado, un pasado cuyo contorno es inequívoco, fijo e inmutable. De esta suerte, precisamente porque vivir es sentirse proyectado hacia el porvenir, este, como un impenetrable muro, nos hace rebotar, recaer en el pasado, aferrarnos a él, hincar en él los talones, para rotornar con él, *de* él hacia el porvenir para realizarlo. El pasado es el único arsenal que provee de medios para

modelar nuestro porvenir. No sin motivo recordamos. He insistido, con frecuencia, en este tema: que nada de cuanto hacemos en la vida se hace sin razón, sin motivo. Recordamos el pasado *porque* esperamos el porvenir, nos acordamos *en vista* del porvenir.

Y ese rebote del porvenir hacia el pasado acontece en el hombre en todo momento, a propósito de las cosas más graves y de las más triviales. Cuando, dentro de un rato, al término de esta conferencia, se encuentren ustedes ante un futuro que consiste en abandonar esta sala, surgirá en su memoria el recuerdo de la puerta por donde han entrado.

Ahí tienen ustedes por qué ese pasado que somos no lo tenemos presente, no lo vemos sino en la medida y con la selección de él a que nuestro futuro nos invita, mejor dicho, nos fuerza. Se da, pues, la sorprendente paradoja de que la figura que el pasado nos presenta es la que, en su enorme masa, recorta la figura con que el futuro nos aparece o, dicho en términos matemáticos, que nuestro pretérito es función de nuestro futuro como tal futuro; por tanto, como lo que *aún no es*, sino que consiste en pura urdimbre de amenazas, temores y esperanzas. Cada vida humana es una ecuación cuyos términos son porvenir y pasado. Por eso, para entender de verdad a un hombre hay que ponerlo en ecuación, es decir, precisar cuál es su actitud ante el futuro y ante el pasado. $Y =$ pasado, función de $X =$ futuro.

Esto, señores míos, pienso que hace ver claro por qué la ecuación pasado-futuro en cada hombre nos permite la más radical averiguación de su verdadera constitución. El hombre no tiene un pasado simplemente porque posea el mecanismo de la memoria y sea capaz de recordar. Ha sido siempre un error caracterizar al hombre por sus dotes, por sus capacidades. Todos conocemos individuos muy bien dotados para una actividad —poesía, matemáticas, negocios— que sin embargo no la ejercitan porque su vida está puesta a otras cosas, por ejemplo, a la pasión política, al deporte o simplemente a divertirse. Inversamente: fue un craso error de Aristóteles querer explicar el hecho de que el hombre se ocupe en conocer, en producir las ciencias, por la sencilla razón de que posee ciertas actividades llamadas intelectuales, aptas para dar ese rendimiento: conocer. Es un craso error: primero, porque la mayor parte de los hombres poseen esas actividades intelectuales en dosis suficiente y, sin embargo, no se ocupan en conocer. Segundo, porque es falso de toda actividad que el hombre posea actividades capaces de lograr eso cuyo elevado nombre —conocimiento— nos es la gran

promesa. Todo lo que ha conseguido obtener en esa dirección no es sino vagas aproximaciones, siempre vacilantes. Y, sin embargo, tenazmente el hombre se esfuerza para arrancar al universo su palpitante secreto.

No, el hombre no tiene pasado porque es capaz de recordar sino, al contrario, ha desarrollado y adiestrado su memoria porque necesita del pasado para orientarse en la selva de posibilidades problemáticas que constituye el porvenir. Este es siempre lo primero en la vida humana. Todo lo demás es reacción ante el perfil que el porvenir nos presenta. De suerte tal, que el perfil determinado que el futuro muestra en cada momento nos hace ver el pasado con un determinado perfil. Por eso he dicho que se trata de una ecuación, y toda ecuación expresa una función en el sentido matemático de la palabra. En efecto, nuestro pasado es función de nuestro futuro.

El pasado lo tenemos. Es nuestro haber, nuestro tesoro. En él se han acumulado las experiencias humanas, se han capitalizado. Como ustedes saben por los estudios de Köhler, a los animales superiores no les falta eso que se llama inteligencia, pero tienen muy pocos recuerdos porque su futuro no les es suficientemente problemático, es decir, porque apenas tienen futuro. Esta escasez de recuerdos, de imágenes impide que su intelecto trabaje sobre suficiente material y entreteja complicadas combinaciones de ideas. El hombre, en cambio, es un capitalista de la memoria; y no deja de ser gracioso que el marxismo consista en una teoría de la vida humana que es, de todas las anteriores a la mía, aquella en que la historia tiene un papel más fundamental. Ahora bien, la historia es capitalismo de la reminiscencia.

No hay, pues, más remedio que definir al hombre como un ser cuya realidad primaria y más decisiva consiste en ocuparse de su futuro. Esta ocupación por adelantado con lo que aún no es, sino que amenaza ser en el instante próximo, es, por tanto, preocupación, y esto es, ante todo y por debajo de todo la vida humana: pre-ocupación, o como mi amigo Heidegger ha dicho, trece años más tarde que yo, *Sorge*, *cura*, es decir, preocupación (1).

El porvenir es lo aún indeciso, lo que no se sabe cómo va a ser, aunque de él se tienen siempre ciertas espectativas probables, pero vagas. Si el pasado es lo que poseemos, lo que tenemos, el futuro es, por esencia, lo indócil, lo que no está nunca en nuestra

(1) *Meditaciones del Quijote*, 1914. [*Obras completas*, t. I.]

mano. Por eso, Víctor Hugo afrontaba la excesiva seguridad en sí mismo del gran Napoleón —su petulancia, característica perenne de estos aventureros que son los dictadores, desde Cornelius Sylla— la afrontaba, gritándole:

Non, l'avenir n'est à personne.
Sire, l'avenir n'est qu'à Dieu.

Pues aun en las épocas en que el porvenir se presenta con un aspecto relativamente claro y preestablecido en sus líneas generales y referido a la humanidad en general, nuestro porvenir personal es siempre aleatorio, inseguro. Por esto en su dimensión de futuro nuestra vida es esencial e irremediable inseguridad y, por lo mismo, si no queremos vivir cloroformizados por beaterías emolientes, tenemos obligación de mantener siempre contacto tenaz con este subsuelo de inseguridad que nos constituye. De aquí que yo adopte para mi uso interno la admirable divisa de aquel caballero borgoñón del siglo XV, que decía: *Rien ne m'est sûr que la chose incertaine*, «Solo me es segura la inseguridad». ¡Lema bien adecuado a un bravo guerrero que vive de continuo en la batalla, la cual es por excelencia lo inseguro!

En efecto, la víscera cordial y decisiva del problemático futuro es un poder máximo y terrible, un poder impersonal, irracional y trágicamente insensible que rige nuestros destinos personales. Este poder supremo es el azar. Ultimamente todo en nuestra vida individual —y esto es, ante todo, *nuestra* vida— depende del azar. Por eso los primitivos que no estaban como nosotros *sophisticated*— como dicen estos buenos de ingleses con su habitual pedantería específicamente británica—, por eso los primitivos, que no estaban distraídos y cegados para lo decisivo en sus vidas por las ciencias que pretende predecir el futuro —y lo predicen en parte, pero, en general, no *nuestro* personal futuro—, vieron en el azar el primer Dios —un Dios atroz sin alma, ciego, un Dios sin figura— al cual no tenía sentido dirigirse con la plegaria ni intentar sobornarlo con el sacrificio.

Frente a este pavoroso e irracional Dios, solo cabía emplear otro poder irracional, automático, que lo subyuga —creían los primitivos—: la magia. La magia es la única forma posible de trato con el azar; el dios tremendo que no tiene cara. Y todos, señores, conservamos por ello, muy justificadamente, residuos de aquella concepción mágica de la vida con la cual últimamente se afrontaba el por-

venir. Son las supersticiones. Todos las tenemos. En qué consistan y cuál sea la forma del *logos* mágico —porque es un *logos*, un modo de pensar no menos respetable que el que inventaron los griegos y así llamaron— es cosa que no tengo ahora tiempo de esclarecer.

En nosotros, como he indicado, las supersticiones perduran solo en forma residual. En su lugar poseemos otra fuerza no menos irracional que nos sirve como tope elástico en nuestro choque permanente con el azaroso destino. Esta fuerza es «la esperanza», maravillosa emanación humana perfectamente infundada y sin razón, gloriosamente arbitraria, que segregamos continuamente frente al albur que es todo mañana.

Lo dicho nos permite dar todo el sentido, a la vez grave y preciso, que tiene la pregunta enunciada en el título de esta conferencia: ¿Cómo ve el hombre actual y qué le son pasado y futuro, estos dos radicales y conjugados componentes de toda vida humana?

Para ver con alguna claridad lo que hoy nos pasa frente a pasado y futuro basta con que comparemos nuestra situación con la que vivía el hombre occidental del último tercio del siglo XIX, el hombre *fin de siècle* vestido de levita, cubierta la cabeza con la gran arquitectura de la chistera, con rígido cuello almidonado y corbata de plastrón. Este hombre —fuera lo que fuera, racionalista y «libre pensador» o cristiano de una u otra fe— creía a machamartillo en la Idea del progreso, inventada por una de las figuras más delicadamente venerables y geniales, ante la cual todo buen europeo que sepa bien su «Europa» tiene que conmoverse: me refiero a monsieur De Turgot. Tal vez el momento culminante del alma europea hasta la fecha haya sido una breve etapa que voy a denominar con el mismo nombre, conmovedor también para quien pertenezca hondamente a la familia europea, que aparece una y otra vez en cartas y memorias francesas de pocos años después. Este tiempo, a la vez, dulce y luminoso, a la vez aurora y medio día es *le temps où Monsieur de Turgot était en Sorbonne*. Esta idea de que el hombre marcha hacia el futuro en inevitable progreso, como un astro a lo largo de su órbita, fue desarrollada por su discípulo Condorcet. En 8 de julio de 1793, el marqués de Condorcet era denunciado por François Chabot, ex fraile franciscano, perfecto canalla, gran estúpido y convicto concusionario. Se denunciaba a Condorcet *comme un prévenu de conspiration contra l'unité et l'individualité de la République*. Chabot y los que acogieron esta denuncia y en vista de ella le condenaron a la prisión en que murió nueve meses después, eran los eternos imbéciles de la política que ni sabían lo

que era República, ni unidad, ni indivisibilidad. Condorcet, al verse denunciado, se ocultó, encerrándose en casa de madame Vernet, y allí, en un rincón, escribió su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Este libro era el evangelio de una nueva fe: la fe en el progreso. La idea del progreso había sido rigorosamente formulada por el gran Turgot, maestro de Condorcet, en 1750. Es la gran idea de que han vivido dos centurias. Según ella, es ineludible el avance de la Humanidad hacia formas de vida cada vez más satisfactorias y perfectas. Nunca, pues, se ha sentido una gran porción de la humanidad, todo Occidente, con un porvenir más seguro. La idea del Progreso es, como la «Equitativa», una sociedad de seguros filosófica. En esa fe ha sido educada toda mi generación.

Como esta idea pareció confirmarse con creces durante todo el siglo XIX, es comprensible que en la base de las almas se constituyese sólidamente la fe en ella. La fe, es decir, la absoluta convicción, es siempre ciega. No es una idea sino una *creencia* firme indiscutida e indiscutible. Toda fe si lo es, es fe de carbonero.

Esta compacta fe trajo consigo que fuese aquella, probablemente, la época entre las bien conocidas en que el futuro se ha presentado al Hombre como relativamente menos problemático. Por eso la vida perdió entonces dramática tensión. El único fenómeno inquietante, pero aún no amenazador, era el crecimiento del movimiento obrero. Mas en aquellas fechas este hecho terrible que iba a ser una catástrofe histórica era todavía solo, al menos predominantemente, un tema académico. Se le llamaba «la cuestión social» y se discutía larga y tranquilamente sobre si existía realmente o no, si esa cuestión era una cuestión económica o moral, pedagógica o violenta. El porvenir presentaba a aquellos europeos un perfil que era como una línea curva con leves indentaciones, que eran los pequeños problemas a la vista entonces. Como eran problemas menores, nada radicales, al volver el hombre «fin de siglo» su mirada al pretérito hallaba en él, con abundancia, modelos de solución que parecían suficientes para resolverlos. De aquí la complacencia de aquellos hombres, la voluptuosidad con que contemplaban morosamente el pasado. ¡Era una delicia encontrarse a su espalda un mundo riquísimo en modos de ser hombre, en formas de vida que parecían ejemplares! El hombre se sentía heredero de una inmensa fortuna de modelos vitales. Se creía aún en la ejemplaridad de Grecia y de Roma. La democracia ateniense que dos generaciones antes había redescubierto el banquero Grote, les significaba un modelo de democracia, porque creían en la democracia como se cree en la Virgen de Lourdes.

Ni siquiera eran capaces de advertir que la democracia ateniense no ha tenido nunca nada que ver con las democracias contemporáneas de Occidente. Se creía en la tradición filosófica —en Platón, en Aristóteles, en Descartes. Los que necesitaban una filosofía encontraban a retaguardia muchas ejemplares, pulidas, resplandecientes y no tenían que hacer otra cosa que ponérselas. Esto fue el neokantismo, el neofichtianismo, el neotomismo. Y lo mismo en arte y en letras y en ciencia. La física era *la* física, la única, la perfecta e inquebrantable, la de Galileo y Newton. La matemática era la perenne maravilla de la verdad perfecta e inmutable, etc., etc.

Lo propio encontraríamos si retrocediéramos un siglo atrás y diagnosticásemos, por ejemplo, la situación de un Goethe frente a pasado y porvenir, solo que en él, que fue un gran iniciador de cosas nuevas, la definición es un poco más complicada. Goethe, cosa curiosa, era ciego para el futuro, o, dicho en otros términos, el futuro apenas *le era*. Ni siquiera la Revolución francesa le inquietó mucho. En verdad que esto pasó a muchos en aquella generación. Sus posibles futuras consecuencias no perturbaban sus vidas; prueba —que puede en detalle hacerse— de que la famosa Revolución, en cuanto a sus principios, no representaba ninguna *peripeteia*, *peripecia* en el sentido griego de la palabra, es decir, que no representaba un efectivo vuelco de la vida, una auténtica *revolución*. Y es que la transformación política y social que traía consigo nacía y dejaba intactas las convicciones establecidas, la estructura honda de la vida, la moral, la anatomía de la sociedad, los valores de la llamada civilización. Bajo el melodrama político, bajo la infatigable guillotina, el subsuelo vital permanecía intacto. Los principios de la llamada civilización europea continuaban en pleno vigor y parecían más que nunca inmarcesibles.

Tenemos, pues, el mismo caso que el anterior y podemos elevar a «ley» histórica —la palabra ley entre comillas— la advertencia diciendo: en la medida que el futuro es menos problemático, el hombre encuentra a su espalda un pasado más rico en valores aún vigentes, en ejemplaridades, en modelos. El hombre se siente relativamente tranquilo ante el porvenir *porque* se siente heredero de un magnífico pasado. Y esto es Goethe, por excelencia; heredero—heredero de todo el pasado occidental que empieza con Homero y Praxiteles y llega hasta Spinoza y Cuvier. De aquí el lema que nos propone: «Lo que heredaste de tus mayores, conquístalo para poseerlo.» ¿Curioso, no es cierto? A este hombre le preocupa tan poco el futuro y lo ve tan escasamente en cuanto faena que lo que nos recomienda

como tarea es que nos apoderemos de nuestro pasado, lo que me recuerda aquella batalla entre españoles y portugueses en el siglo XVII, en que el ejército español, huyendo del portugués, resolvió tomar por asalto su propio campamento.

Como han visto, la idea del Progreso viene al mundo en 1750, es decir, un año después de nacer Goethe. Es, pues, una idea hermana de él y Goethe la llevaba dentro mucho más fuertemente que mi generación. De esa creencia vivió siempre. Goethe no tuvo jamás en su horizonte de futuro la presencia azorante de eventuales catástrofes. Y el caso es que en su tiempo las hubo: *relativamente* tan grandes como las que nosotros estamos viviendo, pero tenían para ellos, merced a ese fondo de seguridad que la fe en el progreso les proporcionaba, un valor meramente superficial.

El haz del mar se rizaba en procelas, pero creía que el abismo seguía y seguiría en profunda calma. Sin embargo, Goethe, cuando no se limitaba a vivir en abandono, sino que, reobrando frente a sus creencias, pensaba, se oponía también a esa idea del Progreso, pero no sabía bien cómo. La idea del Progreso es, tal vez, la primera gran visión de lo humano como historicidad, como proceso, como constitutivo cambio. En la alborada del «sentido histórico». Mas Goethe, como es sabido, era ciego para la historia y esta ceguera nos revela en qué enorme medida era un hombre del siglo XVIII. Goethe se opone a la ley natural del Progreso como ley constitutiva de la historia, según Turgot, Price, Priestley, Comte—no porque descubra otra fisonomía más auténtica en el proceso histórico, sino porque se resiste, como Descartes y los puros racionalistas, a ver la vida humana como proceso. Muy al contrario, se esfuerza por verla como algo que es siempre en lo esencial invariable.

Goethe no solo ve en lo humano una naturaleza invariable, insumisa al tiempo y como eterna—sino que prefiere verla transustancializada, sublimada—, en suma, ejemplarizada. Este es el origen de su manía helenística. No es ocasión de entrar en este famoso helenismo de Goethe, tan ridículamente tratado por sus compatriotas. Pero hemos rozado su verdadero origen. Grecia, que ya de suyo tiende a ejemplarizar todo, a tornarlo paradigma —no se olvide que la función principal de las Ideas platónicas es *ser modelo*, *causas ejemplares*—, le sirvió como *guardarropía* para vestir y ver él mismo lo humano como *ejemplaridad*. Pero ello es que Grecia le fue, en efecto, modelo, y también el Renacimiento. Formas del pasado le sirvieron para afrontar el futuro. Por lo mismo que el porvenir para él y su tiempo ofrecía un mínimum de insegu-

ridad y peligro, podían a manos llenas encontrar *ejemplos* en el pasado.

Pero represéntense ustedes una situación vital inversa: que el futuro presente una fisonomía *casi* absolutamente problemática, que se lo vea *casi* como infinito peligro.

Problemas hasta ahora desconocidos en su profundidad y amplitud emergen en el horizonte como constelaciones amenazadoras y antes nunca vistas. Las cosas que parecían más estables, y que eran para el hombre como una «tierra firme» en la que sus pies podían apoyarse, se hacen de golpe inciertas o se revelan como errores, utopías o piadosos deseos.

El hombre, una vez más, vuelve entonces su mirada atrás para buscar en el pasado medios, instrumentos, modos de conducta que le permitan afrontar un porvenir tan problemático. Pero, ¿qué encuentra, en definitiva, en el inmenso desván del pretérito? Los problemas son tan radicalmente distintos que afectan a la propia estructura de sus recursos vitales, de lo que se ha llamado «los principios de la civilización», y, evidentemente, nada del pasado parecerá servir para encarar y resolver los tremendos problemas nuevos del porvenir. El futuro imprevisible allanará el pretérito en cuanto ejemplaridad. El hombre tendrá la herencia de ese pasado, pero no la aceptará: será, como decían los jurisconsultos romanos, una herencia *in adita, sine cretione* (1).

No, este hombre no puede sentirse heredero en el sentido de Goethe. Por el contrario, es un desheredado que no tiene tras de sí pasado eficaz. No es el suyo un pasado que se proyecte suficientemente sobre el porvenir porque este carece de consonancia con él. Es un pasado inútil, que no puede ni respetar ni admirar. Ahora bien, el pasado es como la cola de la cometa, lo que proporciona estabilidad. De ahí la inestabilidad radical de nuestro tiempo. ¡Pues bien!, señoras y señores, tal es, simplemente, la situación del hombre actual. Este hombre de Occidente que es tan antiguo, al haber perdido su pasado se encuentra transformado, de golpe, en primitivo, tanto en la buena como en la mala acepción del término. ¡En esas estamos!

Los que nos repiten todos los días con conmovedora beatería que hay que salvar a la civilización occidental, se me aparecen como disecadores que se fatigan para enderezar a una momia. La civilización occidental ha muerto con bella y honrosa muerte. Ha muerto por sí misma: no la han matado los enemigos; ella ha sido

(1) [El original correspondiente al resto de esta conferencia no ha aparecido entre los papeles del autor, y lo hemos traducido de la mencionada versión francesa.]

la fuerza que ha estrangulado sus propios principios haciéndoles dar todo lo que «tenían en el vientre», y probando, en conclusión, que estos principios no lo eran. Y por ello se trata de una muerte que no significa una desaparición. Como el preboste de París a la muerte del rey, gritemos: «¡La civilización occidental ha muerto, viva una nueva civilización occidental!» Que la antigua se suceda a sí misma.

Sería ahora el momento de precisar hasta qué punto han caducado esos famosos principios. No dispongo de tiempo. Pero voy a deciros una cosa: aunque hubiera habido tiempo para dejar correr mi pensamiento, no hubiera tenido sentido; sería un esfuerzo baldío, en efecto, recorrer uno por uno esos grandes sectores de la vida cuyo conjunto constituye una civilización, para demostrar que todos esos principios están hoy en quiebra.

Felizmente, toda civilización posee una estructura orgánica, y sus diferentes funciones, sus partes y, por consiguiente, sus principios, se apoyan unos en otros y forman una jerarquía. Esto nos permite precisar nuestra apresurada alusión a la función fundamental —fundamental en el sentido, al menos, más característico— de nuestra civilización, a saber: la ciencia. En ninguna otra civilización ha representado la ciencia un papel constitutivo. Salvo la de Grecia, ninguna civilización ha conocido esta dimensión que calificamos de «saber científico», e incluso en Grecia, donde fue concebida, nunca llegó a constituir el elemento fundamental, «visceral», de la civilización helénica, o, digámoslo en términos más enérgicos, nunca Grecia vivió *de* la ciencia. Hasta el final de su existencia histórica algunos griegos egregios, poco numerosos, creyeron que la característica de los pueblos helenos, frente a las otras civilizaciones, era lo que llamaban la «cultura», *paideia*. Esto pasaba poco tiempo antes de que Grecia hubiese sucumbido, en cuanto figura histórica normativa. Pero esta *paideia*—que, de hecho, y no solamente como *desideratum*—no es un órgano constitutivo de la vida general de los pueblos helénicos, esta *paideia* tampoco consiste en la ocupación científica, sino, más bien, en la ocupación retórica. Algunos grupos aún más reducidos —los *ultras* de la síntesis filosófica, la Academia platónica sobre todo— sostenían como un ideal que la cultura era, en su misma base, ciencia. Pero baste leer al gran promotor de la idea de *paideia*, Isócrates, para ver que, en sentido griego, la ciencia jamás llegó a ser verdaderamente una realidad básica de su «cultura» y todavía menos de su civilización. El hecho de que la ciencia nos interese tanto ha provocado una ilusión óptica gracias a la cual hemos siempre supuesto —cometiendo un error evidente— que interesaba am-

plia y profundamente a los griegos. Solamente cuando la Hélade dejó de estar viva, cuando no fue más que una supervivencia de sí misma, un triste pueblo medio momificado, que quiso vivir de sus *profesores* para atraer a los extranjeros, fue cuando Atenas, la perpetua rebelde, la enemiga de los pensadores, se convirtió en una especie de Vichy de la filosofía y de las demás *mathemata*.

No es menos arbitrario y falso llamar formalmente *cristiana* a la civilización occidental. El cristianismo no es un principio exclusivo de nuestra civilización, sino que actúa en otras civilizaciones y, además, los occidentales no han vivido exclusivamente de la fe en Dios, sino también de otra fe, que los ha preocupado de un modo radicalmente distinto e independiente de la fe religiosa, es decir, la fe en la ciencia, en la razón. El *trivium* y el *quadrivium* respondían ya, desde su aparición, a un culto a la razón. Pero las ciencias forman una jerarquía, se soportan unas a otras. Las dos ciencias básicas son la física y la lógica. Si algún grave accidente efecta a los principios de estas ciencias, es claro que afectará también a la civilización occidental. La gravedad del hecho no tomará hoy una apariencia dramática, visible a los ojos de todos. El profano, en la gota de sangre que observa al microscopio, no adivina la presencia de la grave enfermedad; sin embargo, para el que sabe hacer un diagnóstico, no cabe duda de que la situación actual de la física y de la lógica sea el síntoma de una crisis de nuestra civilización, mucho más profunda todavía que todas las catástrofes bélicas y políticas. Pues estas dos ciencias eran como la «caja-fuerte» en la que el hombre occidental guardaba el capital-oro que le permitía afrontar la vida con confianza.

Hace algunas semanas hablaba con el más grande físico actual; le manifestaba mi admiración por el valor del que había dado prueba decidiéndose a formular el «principio de indeterminación». Este principio es, sin duda, un principio físico y, como tal, expresa un hecho fundamental en el orden de los fenómenos que se llaman «materiales». Si no fuese nada más, no se trataría sino de un progreso normal de la ciencia física, de una verdad nueva que se añadiría a las ya adquiridas. Pero ocurre que este principio se vuelve a la vez contra todo el cuerpo de la física y lo destruye, no como una nueva teoría física acostumbrada a reemplazar a aquella, menos rigorosa, que la preceda, sino alterando la fisonomía de la física por lo que al conocimiento concierne. La base implícita del conocimiento físico era que el investigador se limitaba a observar el fenómeno, a definirlo en fórmulas estrictas. Pero el principio de indeterminación proclama que el investigador, al observar el fenómeno, lo «fabrica»,

que la observación es producción. Lo cual es enteramente incompatible con la idea tres veces milenaria del «conocimiento científico». Por lo tanto, la física, *por lo que concierne al conocimiento*, en el sentido tradicional de este vocablo, ha dejado de existir. Qué puede surgir más admirable aún que su figura pasada y tradicional, no lo sabemos todavía; pero a lo que estamos asistiendo es, ni más ni menos, a la volatilización de la física. «Pero si lo que usted ha descubierto es tan grave —añadía yo en esta conversación—, lo que ocurre a la lógica, último y fundamental cimiento de nuestra civilización, es todavía más grave.» El físico me miró a los ojos sorprendido, quizá, de que esté al corriente de lo que casi es todavía un secreto, gracias a su carácter sumamente abstruso y cuya formulación rigorosa es recientísima. Entonces me preguntó: «¿Se refiere usted al teorema de Gödel?» «Naturalmente. Me refiero a ese teorema que da una expresión definitiva a lo que se presentía en la lógica desde hace muchos años.» El teorema de Gödel significa que, hablando estrictamente, no hay lógica, que lo que se llamaba así no era más que una utopía, que se creía en una lógica aunque esta no era —desde Aristóteles— más que un desiderátum, un simple programa. En los cincuenta últimos años —desde Russell, Whitehead, por un lado, y Hilbert por otro— se ha intentado *realizar* la lógica y se ha visto que era imposible porque, hablando con rigor, la lógica no existe. Efectivamente, la lógica significaba «hablando con propiedad»...

Nuestra civilización sabe que sus principios están en quiebra —volatilizados—, y por eso duda de sí misma. Bien; no parece que ninguna civilización haya muerto, y con una muerte total, por un ataque de duda. Me parece más bien recordar que las civilizaciones han perecido por la razón contraria —por petrificación o arterioesclerosis de sus creencias—. Todo esto significa claramente que las formas cultivadas hasta aquí por nuestra civilización —o, con más exactitud, por los occidentales— están agotadas y exhaustas, pero que, por ello mismo, nuestra civilización se siente impulsada y obligada a inventar formas radicalmente nuevas. Hemos llegado a un momento, señoras y señores, en el que no tenemos otra solución que inventar, e inventar en todos los órdenes. No cabe proponer tarea más deliciosa. Hay que inventar. ¡Pues bien, ustedes los jóvenes —muchachos y muchachas—, a ello! (1).

---

(1) [En el volumen mencionado, que contiene la versión francesa de esta conferencia, se incluyen además los diálogos en que Ortega intervino. Dicho volumen se ha editado en versión española, *Hombre y cultura en el siglo XX*, Madrid, 1957.]

[APUNTES SOBRE UNA EDUCACIÓN PARA EL FUTURO] (1)

I

LA Junta del *Fund for the Advancement of Education* nos comunica su convicción de que «el problema primero en el progreso de la educación es el esclarecimiento de la filosofía de la educación», pero que esta es, a su vez, imposible de lograr sin «un esclarecimiento general filosófico tan amplio y profundo como la esfera entera de las ideas fundamentales». A este razonamiento de la Junta del Fondo no parece que pueda oponerse ninguna objeción. La idea de la educación lleva inevitablemente a la idea de una teoría de la educación, y esta, a su vez, reclama, con ineludible lógica, una teoría general de las cosas humanas, «un esclarecimiento filosófico general», en que la teoría de la educación pueda hallar sus sólidos fundamentos. Hasta aquí vamos en un impecable movimiento teórico que nos hace avanzar de una idea a otra.

Mas cuando la Junta del Fondo quiere dar un paso más en su razonar, advierte que no puede porque al buscar esa «general *philosophical clariphication*» se encuentra con que en vez de una existen hoy varias diferentes, contrapuestas y que chocan entre sí haciendo imposible una orgánica y sólida doctrina sobre la educación. Esta advertencia no es ya un mero paso en el puro razonamiento teórico, sino que es haber tropezado con un hecho bruto, con el hecho histórico en que estamos sumergidos, al que la Junta del Fondo llama «la diversidad filosófica de nuestro tiempo». Esto le lleva no a rectificar, pero sí a suspender su anterior razonamiento convencida

(1) [Estos «Apuntes» transcriben unas páginas manuscritas redactadas por el autor en previsión de sus intervenciones en la reunión organizada por el «Fondo para el progreso de la educación» —promovido por la Fundación Ford— que se celebró en Londres en mayo de 1953, y a la que Ortega asistió invitado en unión de otros eminentes pensadores.]

de que es ineludible aclarar este hecho, sus causas y sus consecuencias para la educación antes de seguir la trayectoria que comenzó por dibujar. Por esto nos propone que nos ocupemos de él.

Si ahora recordamos cuál fue el punto de partida, descubrimos que hemos llegado a una situación paradójica y que teóricamente parecería una contradicción, pues comenzamos diciendo que el «*problema primario* en el progreso de la educación» era «el esclarecimiento de la filosofía de la educación», pero ahora resulta que *antes* de *ese* problema primario hay todavía otro al cual no hemos llegado por un razonamiento, sino que se nos ha impuesto en forma de hecho bruto: «la diversidad filosófica de nuestro tiempo». ¿Era un error llamar a aquel problema primario para quien desea trabajar en el progreso de la educación? Yo creo que no; estaba bien llamado así, porque en buen orden teórico era aquel el primario. Pero antes de toda teoría el hombre se encuentra siempre con un problema anterior en la realidad a todos los demás que llamaremos «previo». En efecto, el hombre se encuentra siempre con un problema previo que es su tiempo, el tiempo en que le acontece vivir, cuyos rasgos son siempre distintos de los de otros tiempos. El carácter histórico de la realidad humana hace del hombre inexorablemente un siervo de la gleba que es «nuestro tiempo». Hay etapas en que ese problema previo apenas es percibido, apenas es cuestión, pero hay otras en que «nuestro tiempo» se interpone angustiosamente entre nuestra persona y todo lo que quisiéramos hacer y ser. Nos hallamos en una etapa de esta última clase, y por eso la Junta del Fondo, al querer echar a andar, ha tenido que tropezar con «nuestro tiempo» bajo el aspecto de lo que llama «diversidad filosófica» del presente.

Nos invita a que estudiemos esa «diversidad filosófica», cada cual bajo el aspecto que le parezca más importante. Lo que acabo de decir indica cuál es el que voy a atender más en las conversaciones de estos días, y que puede formularse así: muchas veces en la historia ha existido «diversidad filosófica», mas aun cuando siempre ha sido un estorbo para la educación, no ha solido ser una dificultad tan grave como lo es hoy. Se trata, pues, de que en el presente la «diversidad filosófica» muestra caracteres de una gravedad insólita, tal vez única; pero estos graves caracteres se originan en la insólita situación general donde el hombre se encuentra hoy, que solo puede aclararse si se tienen en cuenta todos los otros rasgos peculiares de nuestro tiempo.

Con esto queda anticipado cuál va a ser mi dictamen sobre la nueva Institución que la Junta del Fondo proyecta. Esta deberá

ser, a mi juicio, completamente distinta de todas las que existen, pues no parece haber urgencia de crear un organismo más que siga cultivando las disciplinas tradicionales mientras hay un problema enorme, urgente, angustioso que espera ser estudiado a fondo por equipos de personas capaces. Este problema es el previo, es «nuestro tiempo». Cómo esto pueda concretamente hacerse es cosa que intentaré sugerir en alguna de las próximas sesiones. La forma de una Institución intelectual, si es esta auténtica, justificada y original, viene dada por la peculiaridad del problema mismo sobre el cual se le encarga trabajar.

II

Parto de suponer que la Junta del Fondo entiende por filosofía, según el uso que esta palabra tiene en la lengua común de América, toda idea o interpretación general del mundo y el hombre. En este sentido una religión es una filosofía, pero hay filosofías que no son religiones, sino cuerpos de doctrina que son o pretenden ser científicos. «Diversidad filosófica» significaría que en una colectividad, sociedad, pueblo, nación o como se le quiera llamar, existe una pluralidad de tales interpretaciones del mundo y del hombre. En este sentido la «diversidad filosófica» ha existido casi siempre, pues en todas partes, a lo largo de la historia, ha solido haber algunos individuos que pensaban sobre el hombre y el mundo de distinta manera que los demás. Mas así entendida la «diversidad filosófica» no interesa a nuestro propósito. Esta empieza a interesarnos cuando cada una de esas filosofías ha sido adoptada y es sostenida por una porción amplia del cuerpo social. Entonces la «diversidad filosófica» representa un índice del estado de disociación, de insuficiente cohesión en el cuerpo social. Esto ya es más grave que una simple divergencia en las maneras de pensar.

Vista así, en su realidad histórica, la «diversidad filosófica» se nos presenta con dos dimensiones: una, la extensión de cada una de las filosofías en el cuerpo social; otra, el grado de divergencia y, por tanto, de incompatibilidad entre ellas. Estas dos magnitudes nos permiten poner en ecuación la importancia que en *cada* momento de la historia ha tenido la «diversidad filosófica».

En Europa, hasta la Reforma, esas dos magnitudes, a saber:

la incompatibilidad y la extensión de las diversas filosofías, no tuvieron verdadera importancia. El caso más agudo, pero breve en el tiempo y reducido territorialmente, fue la herejía albigense.

Mas la Reforma dividió en dos bandos varias naciones de Europa, y eso que se trataba de dos filosofías que tenían una base común, el cristianismo. Sin embargo, la escisión de los cuerpos sociales fue tan honda que originó la época llamada de «las guerras de religión». El cansancio de la lucha trajo consigo que, por primera vez, surgiese en Europa el principio de la tolerancia; al que el filósofo Locke dio expresión teórica.

Pero la tolerancia, a su vez, hizo posible que se extendiese por todo el Occidente una nueva filosofía, que no era religiosa: el racionalismo del siglo XVIII. Esta filosofía llevaba en sí un imperativo que hasta entonces no había actuado en la historia: el imperativo de reformar. Siempre se habían hecho reformas en tal o cual punto de la legislación y, a veces, la reforma había sido de grandes proporciones, pero nunca se había sido «reformista», esto es, nunca se había reformado por principio y con la voluntad formal de reformar. Es más, precisamente las reformas más grandes no habían sido premeditadas, sino que fueron más bien resultados. El cambio mayor en la historia antigua, que es la transformación de la República romana en Imperio romano, no fue realizado según una idea preconcebida. La verdad es que nadie, ni siquiera César, y menos aún Augusto, quiso por anticipado la extraña forma de Estado que fue el Imperio romano. Esto es verdad hasta tal punto que cuando hoy, retrospectivamente y con todos los hechos a la vista, intentamos definirlo como institución jurídica, no nos es posible. Fue un hecho gigantesco que no fue nunca un «derecho».

El racionalismo del siglo XVIII se proponía reformar el Estado radicalmente. Este propósito era en sí mismo revolucionario, pues equivalía a romper en el orden político toda continuidad con el pasado. Tal intento tenía por fuerza que desembocar en el terrible acontecimiento que fue la Revolución francesa, y en los otros, menores de apariencia trágica, pero del mismo sentido, que se produjeron en todas las naciones del continente europeo. Este racionalismo reformista era menos compatible con las religiones tradicionales que estas entre sí. Por eso la Revolución dejó más profundamente escindido el cuerpo social en cada nación que las guerras de religión. Esta escisión se ha perpetuado hasta el día actual.

Sin embargo, por muy divergente que fuera el racionalismo reformista de las filosofías religiosas antes reinantes, la incompatibili-

dad no era extrema. Bajo sus profundas diferencias quedaba aún un subsuelo de creencias comunes al cual, en la lucha, se podía recurrir. Estas creencias comunes se pueden resumir en tres. Primera, todos creían en la cultura, en las ciencias, en las letras, en las artes, en la técnica (aunque con algunas reservas, las religiones se hacían solidarias de eso que acabo de llamar cultura). La segunda creencia común consistía en la aceptación de las normas morales que en los siglos precedentes habían sido establecidas. La tercera creencia era la idea de patria. Este fondo común, después de la turbulencia revolucionaria, quedó destacado y como en primer término, compensando la efectiva escisión que seguía existiendo en cada pueblo. Así fueron posibles las etapas de calma interior que las naciones gozaron durante el siglo XIX.

El panorama hasta aquí dibujado no lleva otra intención que hacer posible, por contraste con él, caracterizar, en poquísimas palabras, la «diversidad filosófica» actual.

III

¿Qué rasgos de ella saltan más a la vista cuando se quieren buscar hoy las bases para una filosofía de la educación?

El racionalismo reformista era radical en la ejecución de su programa, pero el programa de sus ideas, es decir, su filosofía, no era radical, sino que conservaba, como he dicho, todo un fondo que le era común con las otras filosofías. La disociación del cuerpo colectivo se hizo muy profunda; por decirlo así, los dos segmentos de la nación quedaban separados hasta el suelo, pero continuaban unidos en el subsuelo: en la fe en la cultura, en la adhesión a una moral común, en la fidelidad a la patria.

Mas a comienzos de este siglo, la expansión del socialismo inicia una situación nueva. El socialismo —me refiero a la filosofía socialista— no reconoce los valores de la cultura. No acepta la ciencia sino en la medida en que se ponga al servicio de la clase proletaria y análoga actitud adopta frente a las letras y las artes. Tampoco se inclina ante la idea de patria. Al contrario, reclama de los obreros que se disocien totalmente del resto de su nación y se unan a los obreros de los otros países. Con la agudización del socialismo, en la forma del comunismo, se da el último paso en la escisión. El comu-

nismo ataca íntegramente la moral establecida, sustituyéndola por otra que es contradictoria de aquella. Por ejemplo, el hijo tiene obligación de delatar a su padre.

Con esto ha desaparecido por completo aquel subsuelo común sobre el cual las naciones de Occidente —y me refiero especialmente al continente— podían vivir con un residuo de unidad interior. Ahora, la incompatibilidad de las filosofías se ha hecho extrema.

De esta manera se ofrece a nuestra vista el primer rasgo característico de la «diversidad filosófica» en nuestro tiempo, a saber: el extremismo. Porque inevitablemente el extremismo comunista ha motivado que se vuelvan extremistas otras filosofías. La negación extrema de la idea de patria suscitó las filosofías nacionalistas, no menos extremistas, e incluso las religiones tradicionales comienzan a adoptar actitudes extremas donde quiera que el poder público les es favorable.

No es, sin embargo, el extremismo a que acabo de referirme el rasgo que me parace más grave, con serlo mucho, en la actual «diversidad filosófica». Hay otro lado del ingente fenómeno que debe preocupar más.

Hasta comienzos de este siglo el sistema de valores y de normas que llamamos «cultura occidental», había actuado como un freno que impedía las actitudes extremas. La cultura representaba un repertorio de instancias últimas a que era posible recurrir con la confianza de que imponían su autoridad sobre las almas. Por ejemplo: el hombre occidental tenía fe en la razón y ello hacía de esta una instancia suprema a la cual someter las contiendas y las discrepancias.

Mas el predominio que aquellos extremismos han adquirido en amplísimas porciones del mundo occidental demuestra que el freno de la cultura se ha debilitado, y esto no podría haber acontecido si la cultura occidental misma no se hallase en un estado anormal. Por ello, me parece difícil que pueda estudiarse adecuadamente la actual «diversidad filosófica» si no se desplaza la atención a contemplar ese estado anormal de nuestra cultura, porque en todas sus dimensiones surgen fenómenos inquietadores desde hace treinta y cuarenta años.

Baste traer al recuerdo lo que hoy es la pintura o la música o la literatura. No se trata de la apreciación personal que esos productos nos merezcan, sino de que ostentan caracteres incuestionablemente extraños, donde se manifiesta una voluntad de ruptura con la continuidad cultural no solo de Occidente, sino toda cultura

conocida. La cosa es grave porque el arte, merced a que es un elemento muy tenue, suele ser la producción humana que más pronto acusa las tendencias profundas que germinan en el hombre, como el humo de las chimeneas anuncia los cambios de los vientos. Lo menos que se puede decir es que el arte de nuestro tiempo es todo él problemático y que en él se manifiesta también la condición de extremista; como si el arte hubiera llegado a su extremo.

Lo propio acontece con la técnica. Su prodigioso avance ha dado lugar a inventos en que el hombre, por vez primera, queda aterrado ante su propia creación. En nada como en esto aparece tan clara la situación actual del hombre, que es como si hubiera llegado al borde de sí mismo. La técnica que fue creando y cultivando para resolver los problemas —sobre todo, materiales— de su vida, se ha convertido ella misma, de pronto, en un angustioso problema para el hombre.

En fin, si dirigiésemos una mirada al fondo más íntimo de las ciencias fundamentales —física, matemática, lógica— que son como las barras de oro que garantizaban el crédito de nuestra cultura, es posible que descubriésemos síntomas en algo parecidos a los más visibles y gruesos que acabo de recordar. Ahora bien, en este caso —y es ello una prueba más de la ejemplaridad de estas ciencias— esos síntomas desazonadores no proceden de una decadencia en las citadas disciplinas, de que sean cultivadas defectuosamente, sino todo lo contrario. Ha sido precisamente el glorioso progreso que aquellas ciencias han gozado en los últimos tiempos lo que ha producido el hecho que, acaso inadecuadamente, se suele llamar «la crisis de los principios» en la física, matemática y lógica.

De la manera más subrayada quisiera acogerme a lo que en este caso se manifiesta con perfecta claridad, a saber, que la situación difícil a que una actividad humana llega, no significa, por fuerza, defecto o degeneración, sino que puede haberse originado en el progreso mismo de esa actividad. Por mi parte, generalizo esta advertencia extendiéndola a todo lo que antes he dicho. De este modo, el inventario de caracteres problemáticos que he hecho, aludiendo a fenómenos de todos sobradamente conocidos, no implica una visión pesimista de nuestro tiempo, pero sí lleva la intención de hacer notar lo siguiente.

La dificultad extrema en la actual «diversidad filosófica» para elaborar una sólida filosofía de la educación que oriente un importante progreso de la educación, no parece que pueda ser tratada, de manera fértil y firme, si no se hace antes un estudio a fondo de la

situación humana en nuestro tiempo. Esta es de tal modo nueva y problemática, que no puede ser interpretada y entendida mirándola desde el pasado, con los conceptos ya establecidos y más o menos tradicionales, sino que exige ser planteada como un ingente problema de nuevo estilo. Y lo que sorprende es que existiendo tantos hombres que tienen clara conciencia del problematismo de nuestro tiempo, que se sienten en su misma vida práctica desorientados y, con frecuencia, gravemente angustiados, no se haya intentado nunca estudiar enérgicamente y en amplia colaboración qué es y por qué es así nuestro tiempo. No creo que haya cuestión más importante ni más digna para ocupar la atención de un organismo, dedicado a intentar en grande el progreso de la educación.

IV

El Comité de la Junta del Fondo manifiesta su convencimiento de que sería necesario crear una nueva institución con la finalidad de estudiar a fondo todas las cuestiones que es preciso aclarar si se quiere constituir una sólida filosofía de la educación. Tanto en el informe del Comité como en otras comunicaciones que nos han sido hechas, aparece en muchas de las fórmulas empleadas una conciencia muy viva de que nos encontramos en una situación de ideas que impide proceder, sin más, a la elaboración de una filosofía de la educación. Mas, por otra parte, el Comité parece orientar, desde luego, su proyecto en la figura de la *Royal Society* y esto, a mi juicio, modifica por completo el sentido de aquellas fórmulas. La creación de la *Royal Society* no partía de hallar ante sí una situación confusa de ideas y actitudes, sino todo lo contrario, de una fe precisa y clara en la conveniencia de fomentar el cultivo de ciertas disciplinas científicas que durante el siglo anterior habían sido iniciadas y que, en efecto, iban a ser, en su magnífico desarrollo, el tesoro más característico de la cultura occidental en su época moderna. Ni la Universidad, tal y como era entonces, ni fuera de la Universidad existían organismos encargados de la investigación en el sentido de las nuevas ciencias. Motivo semejante llevó a la instauración del *Collège de France*. Este se proponía estudiar las nuevas disciplinas humanísticas frente a la *Sorbonne* que perpetuaba las tradiciones intelectuales de la Edad Media.

Por este camino se llegaría a que la Institución proyectada fuese tan solo una más entre los muchos organismos, hoy existentes, que se ocupan de las ciencias para nosotros ya tradicionales y de sus crecientes especializaciones.

Sin duda, añadir a las que ya hay una Institución más de este tipo, es una obra estimable, pero no parece que su creación y funcionamiento modificase en medida apreciable la figura de nuestro estado cultural.

Reconozcamos— pues el hecho es de sobra patente— que vivimos una coyuntura cultural aproximadamente inversa de la que inspiró aquellas ilustres instituciones. No es hoy urgente crear un nuevo organismo para estimular, soportar y dar estado a la investigación científica porque hay muchos que sirven esta función. En cambio, sí es urgente, como el informe dice, «un esclarecimiento de las ideas y conceptos básicos de la cultura occidental». Este tema, debidamente precisado, sí es una materia de gran magnitud histórica que no ha sido nunca estudiado cooperativamente y cuya clarificación sería una de las acciones más fértiles y de más profundas consecuencias para el inmediato porvenir. Haber tenido la conciencia de su importancia y haber sentido la voluntad de acometer la empresa bastaría para enaltecer el espíritu que reinaba en la Junta del Fondo.

Pero es preciso no confundir ese magnífico tema con el habitual consistente en el progreso de las ciencias. Este progreso es más bien sobrado y lo que, en cambio, se muestra cada día más necesario y más urgente, es *un progreso en la claridad sobre la situación presente* del hombre occidental.

Debíamos sorprendernos más de que no se haya hecho ningún ensayo para reunir unos cuantos hombres de mentalidad adecuada que trabajen colectivamente y con continuidad sobre esta cuestión. ¿Cómo se explica la falta de tal intento? Tal vez proceda de varias causas, pero hay una que me interesa designar.

Hay en las ciencias y en los hombres que se interesan en su fomento una tendencia a no reconocer como problemas que pueden y deben ser científicamente estudiados más que aquellos que surgen dentro del desarrollo interior de cada ciencia. Un problema humano que sentimos actuar gravemente sobre nuestras vidas pero que no se presenta con un perfil que permita adscribirlo a ninguna ciencia determinada, queda fuera de todo tratamiento intelectual riguroso.

Mas el caso es que las ciencias modernas —y cosa semejante cabría decir de las iniciadas en Grecia— nacieron de la resolución que

algunos hombres tomaron de reflexionar sobre problemas que no gozaban de previa consagración teórica, sino que eran problemas de la *práctica* humana. Recuérdese a Galileo, joven ocupándose de las grúas, cabrestantes y poleas del puerto. Allí surgió la Física. La biología que hasta muy entrado el siglo XVIII consistía casi exclusivamente en anatomía y sistemática, se puso en movimiento para ser una ciencia completa gracias a que los médicos —no los teóricos de zoología y botánica— para curar sus enfermos se decidieron a adelantar hipótesis e investigaciones, de las cuales nació la fisiología y, con ella, el enorme desarrollo de las disciplinas que estudian los cuerpos orgánicos.

Adhiero completamente al informe del Comité cuando dice que «el esclarecimiento del pensamiento educativo depende de un esclarecimiento filosófico tan amplio y profundo como la esfera toda de las ideas fundamentales».

Pero esta empresa es tan extensa que amenaza con el peligro de que la nueva Institución se pierda en su vasto horizonte. Es preciso, pues, proceder paso a paso y representarse el trabajo que en aquella ha de hacerse, dividido en etapas sucesivas.

Por ello pienso que el método práctico para llegar a una filosofía de la educación no es comenzar por obtener ese «esclarecimiento filosófico», cuyo perfil de cuestiones es difícil precisar de antemano. Lo primero, a mi juicio, es lograr una visión clara de la figura concreta que hoy tiene la vida del hombre occidental.

No conviene perder de vista la intención originaria que es la educación. Se trata de constituir un sistema educativo para las próximas generaciones. ¿No es ineludible sentirse en posesión de una idea clara sobre cuál va a ser, en sus líneas generales, la estructura de la vida dentro de la cual van a hallarse esas generaciones? Si creyéramos que en el presente predominan los rasgos tradicionales de lo que ha sido la existencia para el hombre occidental, tal vez podríamos despreocuparnos de hacer pronósticos sobre el inmediato porvenir. Pero la realidad es que el presente mismo nos es problemático. Esto obliga a estudiarlo lo más hondamente que sea posible, porque el porvenir fermenta ya en el presente, de modo que si se hace un serio diagnóstico de la hora en que vivimos, hay grandes probabilidades de que podamos formar un pronóstico acertado.

No basta con las instituciones fragmentarias del tal o cual pensador individual, ni cabe contentarse con la fisonomía superficial de

nuestro tiempo que los hechos a la vista ofrecen. Hay que proceder con rigor y amplitud a su estudio.

Por no seguir este método se ha hecho casi constitutivo en la pedagogía moderna un tenaz anacronismo sobre el que acaso tenga ocasión de hablar en nuestras conversaciones, pero que últimamente radica en que las ideas educacionales están casi siempre retrasadas respecto a las formas de la vida imperantes. Se olvida demasiado que la educación es preparar en el presente vidas futuras.

Pensando así yo me representaría la Institución X de esta manera: 1.º Se comenzaría por reunir un grupo de unas cuantas personas de superior capacidad, cuya primera ocupación sería llegar, aproximadamente, a un acuerdo sobre cuáles son los caracteres de nuestro tiempo más inquietantes y problemáticos.

2.º Una vez logrado eso, el grupo inicial, juntamente con el Comité de la Junta, encargaría a equipos de hombres adecuados para que estudiasen a fondo cada uno de esos caracteres (1).

---

(1) [El manuscrito se interrumpe aquí. Estos «Apuntes» se publicaron en la revista *Cuadernos*, París, noviembre de 1961.]

INDIVIDUO Y ORGANIZACIÓN[1]

No cabe duda que para el individuo son hoy los tiempos adversos. Todo parece estar contra él. Por lo pronto y sin ir más lejos, la palabra misma «individuo» que no nos dice bien lo que pretende denominar, que no cumple la misión saludable de las palabras, a saber: ponernos delante con alguna aproximación, sin excesivos equívocos, el objeto a que se refiere. El vocablo «individuo» no fue en su origen una palabra de la lengua, sino todo lo contrario: nació ya como término técnico fabricado por gramáticos y filósofos. La diferencia entre una palabra y un término técnico es que no podemos entender este si no conocemos antes la definición que lo crea, mientras la palabra de la lengua nos entrega, desde luego y sin más, su sentido, un sentido que no tolera ser definido con precisión, pero que nos orienta cómodamente en la práctica. Creado en Grecia, traducido por los eruditos latinos, resobado por los escolásticos, acabó por entrar en la lengua general llevando dentro de sí confusamente mezcladas todas las significaciones que las más diversas filosofías le habían inyectado, filosofías completamente desconocidas para la mayor parte de los que hablan la lengua. Por esta razón, el vocablo «individuo» se ha convertido en una palabra opaca, sin vivacidad expresiva. Si esto aconteciese solo con ella, el mal no sería digno de atención, pero me he servido de este caso como ejemplo de lo que acontece hoy con casi todas las palabras más importantes de la lengua. Todo el que hoy se ocupa en pensar y se arriesga a escribir, se siente deprimido al advertir que la parte más decisiva del vocabulario se ha hecho inservible porque

(1) [Conferencia en las «Darmstädter Gespräch» de 1953. Publicada en el tomo *Individuum und Organisation*, Darmstadt, 1954. El texto que editamos procede del original manuscrito hallado entre los papeles del autor.]

sus vocablos están demasiado cargados de sentidos anticuados, cadavéricos y no corresponden ni a nuestras ideas ni a nuestra sensibilidad. Al haber caído en desprestigio las nociones que intentan expresar, ellas mismas en cuanto palabras han perdido prestigio. Esto es ya evidentemente grave, porque el hombre, que es siempre *este* hombre *único* —esto es lo que la palabra «individuo» debería significar hoy—, quiere decir lo que él piensa, mas para ello sería menester que los vocablos de la lengua fueran todavía plásticos, capaces de recibir la huella de nuestra inspiración como la cera recibe el sello. La lengua como tal —no el hablar— es obra de la colectividad, es un instrumento que permite un mínimun de comunicación. Al ser instrumento, está constituído en cada momento por un sistema de formas fijas, tanto gramaticales como semánticas, que preexisten a nuestro pensar individual, que preexisten a nuestro concreto hablar. La lengua es, pues, una organización del pensamiento que procede de nuestro contorno social y dentro de la cual tiene que moverse nuestro personal pensar. Este, al intentar fluir según su propia inspiración, choca con aquellas formas preestablecidas. Si las formas de la lengua se hallan, con exceso, cargadas de pasado, de múltiples conceptos antiguos que en ellas perduran momificados, de demasiadas experiencias hechas con ellas y con las cosas que nombran, el pensamiento individual se encuentra con palabras y giros que están tan endurecidos o tan envilecidos que no logra producir en ellos esas leves modificaciones o innovaciones merced a las cuales podría expresar sus originales intenciones. La palabra se ha hecho materia córnea, la lengua padece arterio-esclerosis —síntomas de vejez en una civilización.

No hay, decía yo, que ir nada lejos para topar con el problema «individuo y organización». Basta con empezar a hablar y ya está ahí. No se tema, sin embargo, que vaya a ocuparme de este caso particular en que tropezamos con el gran problema: el caso del individuo en lucha con su lengua, prisionero de esta y oprimido por ella. Si he comenzado aludiendo a él, es porque interesándonos en este coloquio especialmente ciertas formas extremas de organización que comprimen hoy al hombre y son de origen reciente, no debemos correr el riesgo de olvidar que, para bien como para mal, el enfronte de individuo y organización es uno de los componentes más elementales, más profundos y más permanentes del destino humano.

Aun reducido el tema a sus caracteres básicos y dejando por completo a un lado sus figuras particulares —de que otros *Referen-*

ten se van a ocupar y han de ser atendidos en la discusión— el tema es enorme. Tengo bastante fe en la fertilidad de coloquios como los que aquí se cultivan, mas es preciso que se descubran maneras más adecuadas para tratar los asuntos. Suponer que en tres cuartos de hora puede desarrollarse una doctrina sobre el problema «Individuo y Organización» es perfectamente utópico. Si he aceptado hablar sobre él, débese o a una cierta propensión al sacrificio o a una notoria osadía, que acaso existen en mí, las dos juntas. Ahora se me invita a una temeridad. Temo que en Darmstadt se acostumbren a verme practicar pequeños suicidios.

No se espere, pues, otra cosa que una serie de tesis a las que, por fuerza, han de faltarles fundamentación y desarrollo suficientes.

Por «organización» entendemos en nuestro contexto el comportamiento humano en tanto que se realiza conforme a un modelo predeterminado. Si no añadimos más, es indudable que el individuo se comporta, con suma frecuencia, conforme un programa de actuación que él mismo ha preestablecido. La vida del hombre no es solo, ni siquiera en su mayor parte, momentánea espontaneidad, súbita inspiración y ocurrencia. Pero esta auto-organización no es lo que interesa a nuestro coloquio. El problema que este tiene a la vista es el que surge cuando la organización de su conducta no se origina en el individuo, sino que cae sobre él desde fuera. Mas tampoco esto, sin nuevas precisiones, es lo que más nos interesa. Si un individuo entra libremente, sin presión de ningún género, a formar parte de una asociación y se comporta conforme al reglamento de esta, no es un caso diferente en lo fundamental del de la auto-organización. En ambos casos, la organización de su conducta, sea originariamente, sea por libre adopción, tiene su fuente y nacimiento en el individuo.

El fenómeno en que nuestro problema aparece claramente es aquel en que la Organización no solo se origina fuera del individuo, sino que este la cumple sin previa voluntad libre de hacerlo. Si al querer cruzar una calle el policía de la circulación interrumpe el tránsito y me quedo quieto en la acera, mi conducta —a saber: quedarme quieto— ni se origina en mí espontáneamente, ni lo ejecuto con auténtica libertad. Si al entrar en una reunión social yo tomo la mano de cada uno de los presentes y la sacudo en un movimiento ridículo, cuyo significado me es completamente ininteligible, tampoco este acto mío precede originariamente de mí ni lo practico en virtud de mi libre voluntad. Entiéndaseme bien: Yo no digo que exista en mí una expresa voluntad negativa ante la eventualidad

de tener que dar la mano al prójimo. La realidad es que en mí no hay voluntad ni positiva ni negativa de hacer eso. Lo que en mí hay es solo la conciencia habitualizada de que *tengo* que hacer eso por motivos que no tienen nada que ver con el acto concreto de sacudir la mano a los conocidos. Si estuviese en el Tibet tendría, en pareja ocasión, que cogerme el lóbulo de una oreja, poner de lado la cara y sacar la lengua. No obstante, los motivos por los cuales haría una u otra cosa serían idénticos en Lahsa y en Darmstadt. Ya veremos cuáles son. Ahora digamos solo que la forma de saludo es un comportamiento completamente ajeno a mi inspiración y a mi voluntad, que viene a incrustarse en mi vida como un cuerpo extraño. El trato social está organizado, previamente a toda intervención mía, por el contorno humano en que me acontece existir, como está organizada por la sociedad en su función de Estado la circulación urbana.

Esto nos hace ver que el comportamiento individual —y entiéndase en toda su amplitud, que incluye sus pensamientos— se compone de dos clases de actos radicalmente distintos. Por un lado, consiste en actos que tienen su origen en la inspiración y la voluntad del individuo. Ellos constituyen lo que podemos llamar «vida personal» del individuo que es siempre creación. Por otro lado, consiste en actos que el individuo conscientemente ejecuta pero que no han sido ni ideados ni queridos por él, sino que le son, en uno u otro sentido, impuestos por su contorno humano, por la colectividad o sociedad en que está sumergido. En ellos el individuo se comporta no creadoramente, sino, por el contrario, como un autómata, es decir, mecánicamente. El más claro ejemplo es el apretón de manos que ejecutamos sin que ni siquiera entendamos lo que hacemos. Sabido es que ni aún la ciencia de las costumbres ha conseguido todavía hacer inteligible el origen verdadero y el auténtico sentido de ese comportamiento. Hay solo vagas e improvisadas hipótesis.

Para entendernos ahora vamos a denominar esas dos clases de actos que integran la vida del individuo «vida personal» y «vida automática», aun a sabiendas de que ambos nombres no son bastante satisfactorios.

Ante esa dualidad debemos ante todo reprimir una tendencia que inclusive algunos egregios pensadores no han sabido contener, a menospreciar la «vida automática» como indigna del hombre, como un abandono o dejación de su auténtico ser. Es cierto que el individuo no es hombre en el mismo sentido cuando vive personalmente y cuando vive automáticamente. Entre ambos sentidos

hay una esencial diferencia jerárquica. En su significación saturada y preeminente —diría Aristóteles— el individuo solo es humano en su «vida personal». En su «vida automática» es un fenómeno mecánico de especie diferente, pero del mismo género que cualquier otro mecanismo. Pero el caso es que no podría el individuo tener algo de «vida personal» y ser, en consecuencia, un poco humano si no poseyese una amplísima «vida automática». Si todo lo que hacemos y necesitamos hacer en cada día tuviésemos que idearlo y quererlo por nuestra propia cuenta no llegaríamos a la tarde y, además, eso que hiciéramos sería muy próximo a la animalidad, tendríamos que comenzar a ser «el hombre» cada mañana. Gracias a que la colectividad donde nacemos es portadora de todo un sistema de modos de comportamiento que por los procedimientos más diversos que van desde el halago hasta el castigo, imprime en nosotros, nos queda un poco de energía libre para vacar a ser personas, a pensar algunas ideas por nosotros mismos, a proyectar y ejecutar algo de conducta original.

Cuando el hombre nace encuentra en su derredor ese sistema preestablecido de «comportamiento típico», es decir, toda una organización de su vida individual. ¿De dónde procede, quién sostiene y cómo actúa esa organización? No podemos eludir estas tres preguntas aunque contestemos a ellas en la enunciación más abreviada.

Tomemos como ejemplo la forma de comportamiento típico que es la forma del saludo. La pregunta de dónde proceda significa ahora para nosotros curiosidad sobre su origen *histórico*. Nuestra pregunta es actual. El saludo es una acción de los hombres, pero esa acción ni la invento ni la decido yo. Pero tampoco la inventa ni la decide ningún otro individuo determinado. Es un sorprendente fenómeno que se da en el universo: es una acción humana que no tiene su origen actual en ningún hombre. Yo me limito a ejecutarla mecánicamente. Soy en ella un autómata. ¿Quién quiere que se salude y quién idea la forma concreta del saludo? Nadie determinado y, sin embargo, todos en derredor. Ningún hombre, es decir, ningún individuo determinado es responsable de esa acción. Más aún: ningún hombre entiende siquiera esa acción en lo que tiene de concreta. Por tanto, es una acción que ejecutan los hombres pero que, en rigor, no es humana. No hay acción humana sin un sujeto consciente y responsable de ella. Yo la ejecuto por motivos que no tienen nada que ver con su forma concreta, a saber, porque veo que los otros, unos *otros* indeterminados, la practican. Y si yo me negase a cumplirla sufriría enojosas consecuencias: dirían esos otros

que estoy mal educado, que soy soberbio y los desprecio. La forma típica de comportamiento que es el saludo se presenta a mí con el carácter de una presión que sobre mí ejerce mi contorno. Sin duda, puedo en este caso negarme a ejecutarlo, pero a sabiendas de que recibiré los daños que la represalia de ese contorno hará caer sobre mí. No soy, pues, plenamente libre para hacerlo o no.

Repito que el fenómeno es sorprendente por todos sus lados, porque —nótese— que si cada uno de los individuos que forman un grupo social piensa en su interior que por consideraciones higiénicas o de cualquier otro orden no se debería apretar y sacudir la mano del otro, no obstante todos tendrían que seguir haciéndolo. Hasta tal punto esta conducta de los individuos es extra-individual.

El verdadero sujeto de la acción que es el saludo no es, pues, nadie determinado, no es ningún hombre, sino una difusa realidad, que son los otros cualesquiera. Estos otros, al ser indeterminados no son propiamente individuos. El individuo cualquiera posee solo la forma vacía de la individualidad. Y aquí vemos la inadecuación de la palabra «individuo». Esos individuos sin individualidad es lo que solemos llamar «la gente»; la gente es el difuso vehículo de la organización de nuestra vida, a la cual encontramos gravitando sobre nosotros desde el nacimiento y es la que constantemente ejerce su presión sobre nosotros y con su presión nos troquela. De esta manera el tema «individuo y organización» podría ser enunciado con estas dos palabras: el Hombre y la Gente.

Las relaciones entre el individuo y la gente no son propiamente humanas porque las gentes no son verdaderamente individuos. El amor, la amistad, son formas de comportamiento de un individuo determinado hacia otro individuo determinado y no intercambiable. Son relaciones interindividuales. La gente, empero, es el mero vehículo de las formas típicas de comportamiento y cada miembro de la gente encuentra la masa difusa de los otros ante sí, los cuales ejercen sobre él su característica presión.

Ahora bien, casi todo lo que hacemos —y en este hacer va incluida la mayor parte de nuestros pensamientos— lo hacemos porque «la gente» lo hace; es decir, mecánicamente, sin intelección de lo que hacemos y sin quererlo directamente. Tal comportamiento es lo que se llama «uso».

Generalmente, cuando se habla de los usos se ve de ellos solo su carácter de habitualidad y se cree que su poder reside en la costumbre. Yo no niego que en la formación de un uso no intervenga la habituación, como interviene también muchas veces la imitación.

Pero ¿interviene precisamente en la creación de los usos, por tanto, cuando estos no están aún constituidos como usos? Una vez que esto acontece, una vez que el uso se ha consolidado en una sociedad, no actúa sobre los individuos por su habitualidad ni por la imitación, sino por la presión que ejerce; porque la decisión de no cumplirlo trae consigo represalias. Con lo cual tenemos una conducta de los hombres que —por lo menos en los casos más típicos— ningún hombre entiende y ningún hombre quiere, y, sin embargo, todos lo ejecutan, forma parte de la vida de todos. Mas esto quiere decir que la conducta conforme al uso no es individual ni es interindividual, es ininteligente e involuntaria. Una conducta que posee tales atributos es, a mi juicio, el auténtico fenómeno social. Sociedad sería entonces la vida colectiva de individuos bajo la presión de un sistema de usos. Nuestra lengua es un sistema de usos verbales. La mayor parte de nuestras ideas están en nosotros, no por conocimiento de su contenido sino porque son usos intelectuales de nuestra sociedad. Y así en lo demás.

Los usos sostienen, es decir, imponen toda una organización de la vida humana, previa a los actos de ningún individuo, que está ahí forzándole con más o menos vigor a que este los cumpla, a que sus actos se acomoden a ella. Pero esa organización no ha sido pensada ni querida por nadie, sino que se produce espontánea e irresponsablemente en toda radical vida colectiva de los hombres. Con lo cual nos hallaríamos, si casualmente lo dicho fuese cierto, ante la necesidad de concebir una forma de realidad que por su positivo contenido es humana —pues es usar ideas, usar valoraciones, usar formas del decir y del hacer propias del hombre y no del animal, el vegetal ni el mineral— pero que carecen de los atributos más estrictamente humanos: inteligencia y voluntad. Esa extraña realidad intermedia entre el puro mecanismo de la naturaleza y la pura consciencia y libertad del hombre es lo social, es la sociedad. En su origen histórico, el comportamiento que en su día será un uso, fue creación de algún individuo, fue una acción estrictamente humana, consciente y libre. Mas para que llegue a ser uso tuvo que perder estas cualidades y convertirse en una realidad mecánica, sin sentido inmediato, sin alma. Esto nos hace desembocar en una paradoja que parece inevitable, a saber, que lo propiamente social, que la sociedad como sistema de usos, como organización automática de la vida humana es una realidad deshumanizada, desalmada, es lo humano mecanizado, trasmutado en algo así como naturaleza, es lo humano mineralizado. Cuando los románticos se entu-

siasmaban con el concepto de la *Volksseele* se embriagaban con una metáfora. Un pueblo, es decir, una sociedad en sentido radical o total no tiene alma.

¡A Dios gracias! Porque gracias a esa organización mecánicamente impuesta a los individuos, las creaciones de estos han podido ser siquiera parcialmente conservadas y acumuladas. Gracias a ella se forman las culturas y las civilizaciones. Sin ella es dudoso que el individuo hubiera llegado a ser hombre —porque el hombre, nos decía Goethe, no es solo un sucesor sino que es un heredero, es decir, que conserva el pasado. La sociedad precisamente porque no es creación es siempre pasado. Todo uso tarda en formarse, en llegar a poseer automática validez. Por ello, relativamente al individuo creador, todo uso es algo viejo, es arcaísmo. Esta es la causa de que la historia sea lenta, tardígrada. El individuo se impacienta porque su vida es breve, y porque es breve, es prisa. Ya Homero citaba como un muy viejo adagio que «los molinos de los dioses muelen despacio». Este arcaísmo puede ser excesivo y perturbar la vida de los individuos. Entonces la sociedad muere por decrepitud. Viceversa, una vida colectiva de individuos puede comportarse con muy leve arcaísmo. ¿Qué pasa entonces? Que esa vida colectiva no es todavía una sociedad, un pueblo, una nación. Pero sería sumamente improbable que si la organización en que la sociedad consiste, no actuase mecánicamente, inhumanamente, si la acumulación de las creaciones dependiese solo de la inteligencia y de la voluntad de los individuos, hubiese podido darse en el Universo el ser histórico que llamamos hombre.

No conviene polarizar excesivamente los conceptos de individuo y de organización. Por eso pienso que no era del todo superfluo hacer presente en este coloquio la organización básica que los usos imprimen en el individuo, y merced a la cual este llega a ser algo así como *hombre*. Además nos sirve para contrastar con ella la especie de organización que es el tema más preciso de este coloquio.

Entre los usos hay un grupo de ellos que muestra caracteres muy peculiares y hasta aparentemente contradictorios de los que hasta ahora hemos tenido a la vista. Esta diferencia no se refiere, claro está, a su contenido, sino a su modo de ser en cuanto usos. Junto al saludo aludimos a otro ejemplo: mi comportamiento cuando al querer cruzar la calle el policía de la circulación me lo impide. El no tenía interés ninguno personal en que yo no atravesara la calle. No tiene conmigo relación interindividual. Yo soy nada más que

un transeúnte y los transeúntes son gente. Ya hemos visto que con la gente no cabe una relación interindividual, porque no son verdaderos individuos. Pero el caso es que yo tampoco tengo con el policía relación interindividual. Los policías son también gente. Y he aquí ante nosotros el comportamiento del policía que no me deja cruzar la calle y el mío que consiste en suspender mi marcha, ninguno de los cuales tiene su origen ni en él ni en mí. ¿Quién es el promotor de estas dos acciones? En casos como estos, a diferencia de lo que acontecía con el saludo, no se suele responder: el promotor no es nadie determinado, sino todos, las gentes—sino que se responde, aparentemente con mayor precisión y claridad, diciendo: es la autoridad, es el Gobierno, es el Estado. Ninguna de estas cosas, como su nombre indica, son individuos. El hombre o los hombres que ejercen la autoridad, que gobiernan, que hacen funcionar el Estado no tienen empeño alguno en que yo, el *único* que yo soy, interrumpa mi camino. Yo ni siquiera los conozco. Lo que sí han hecho los gobernantes como individuos es redactar un reglamento que da una organización a la circulación, por tanto una ley. Lo han hecho con su consciencia y su voluntad. Han actuado plenamente como hombres. Los reglamentos, las leyes, ejercen sobre los individuos una presión máxima. La represalia, si no los cumplo, está formal y públicamente anunciada.

Las leyes representan un tipo de organización distinta del que hasta ahora hemos contemplado. Atendamos por lo pronto a una de estas diferencias. La organización básica de la vida individual proveniente del sistema de usos en que la sociedad consiste, era espontánea y anónima. Ni la producen ni la sostienen los individuos en cuanto tales. La ley, en cambio, aunque viene sobre mí del contorno social, ha sido ideada y formulada por individuos, y la presión que ejercen sobre mí no procede inmediatamente del cuerpo social como difuso sujeto de ella, sino de individuos determinados —gobernantes, policía— que se ocupan expresamente en redactarlos y castigar por su incumplimiento. Esta diferencia nos invitaría a pensar que la ley no es un uso. Dejemos por el momento a un lado el caso de las leyes consuetudinarias, que actúan en los tiempos primeros de todo pueblo, y cuyo carácter de ley es sumamente discutible y sobre todo confuso.

Lo que una ley tiene de ley no es su contenido, sino su carácter imperativo. La ley es una orden, un mandato en sentido pleno que incluye indefectiblemente la amenaza de un castigo, para ejecutar el cual existen órganos preparados. La presión difusa que todos los

usos ejercen aparece aquí concentrada en una parte de la sociedad, en el grupo de individuos que es llamado Gobierno. Lo que estos individuos hacen es mandar; pero esa función —mandar— no procede de ellos, sino que se hallaba ahí antes de ellos, como uno de los usos que la sociedad contiene y sostiene. En las sociedades, en efecto, se fue poco a poco formando *el uso de mandar* que implica el poder hacer funcionar los aparatos que lo hacen posible. El conjunto de estos es el Estado.

Ha quedado en la Historia conocida, como el más ilustre ejemplo de la función social de mandar, el Imperio romano. Ahora bien, el vocablo *imperium* ha sido formado sobre los de *imperare* e *imperator*. *Imperare* significa «mandar», pero este significado oculta el que la palabra tuvo originariamente. Es ella un compuesto de *in —y parare—*, que quiere decir preparar. Este sentido más antiguo pone de manifiesto en qué consiste la función de mandar: es disponer por anticipado una acción común de los individuos que forman una colectividad—es estrictamente «organizar». Las leyes, el derecho, son una nueva organización a que son sometidos los individuos y que se superpone a la que ya actuaba sobre ellos en la forma difusa de los demás usos. El mandar en cuanto fenómeno social —y no como fenómeno interindividual— es un uso como cualquiera otro; se dan en él todos los atributos constitutivos del uso. La diferencia está en que esta vez el contenido del uso anónimo consiste precisamente en encargar a uno o más individuos como tales que ejerzan a su saber y entender, por tanto, con su inteligencia y su voluntad, los actos de organizar una parte de la vida de los demás. Los que mandan empiezan por organizar el aparato de mandar que es lo que llamamos Estado, y una vez que este ha sido constituido, el Estado organiza más o menos lados de la vida de los individuos.

Esta que podemos llamar superorganización no es, como la básica, espontánea en el cuerpo social, no es de formación lenta, pues surge instantáneamente de una ordenanza y ha sido engendrada con plena conciencia por unos hombres en el pleno sentido de este vocablo. Por todos estos caracteres, la superorganización que crean las leyes no es ya un uso. Lo es su función —la función social de mandar, pero no su concreto contenido.

Podemos en la historia perseguir con alguna claridad de lenta formación del uso que es el Estado o poder social de superorganización. En los pueblos más primitivos no existe como función permanente. Se vive de usos espontáneos. Solo de cuando en cuando

aparece durante un instante la función estatal para volver a volatilizarse. El Estado comienza siendo intermitente. Cuando los españoles se apoderaron del Perú, Carlos V sintió su conciencia inquieta en punto a la legitimidad de su mando en aquellas tierras y encargó al virrey don Francisco de Toledo que hiciese una amplia información sobre quién gobernaba aquellos pueblos antes de que, dos generaciones antes, los conquistaran los incas. En esta información, a cuyas preguntas contestó un gran número de indios, la segunda dice así: «Si saben o tienen noticia del gobierno que en estos reinos tenían los pueblos antes que los incas los conquistasen y redujesen a obediencia.» A lo que todos —y son, repito, muy numerosos— responden: Que han oído a sus padres y abuelos que antes cada indio vivía sin obedecer a nadie, pero como tenían guerras unos pueblos con otros, cuando había algún hombre capaz que entre ellos se señalaba, los demás se acogían a él y decían: «este es hombre capaz que nos defiende de los enemigos: obedezcámosle», pero no había otra manera de señorío ni gobierno más que esta. A aquel hombre llamaban «cinchecona», que quiere decir «el capaz de ahora». El cinchecona es, pues, el germen del Estado, y como el *imperator*, prepara, organiza la defensa en momento de peligro.

La existencia del Estado y de la superorganización que él crea significa, pues, que, por una vez, la sociedad recurre al Individuo como tal, con su inteligencia, con su razón, con su energía personal y esto no acontecería si la sociedad fuese una realidad que se basta a sí misma, y si la vida humana pudiese transcurrir de manera tolerable ateniéndose sin más a la organización espontánea, anónima e irracional de los usos. El hecho de que haya policía y fuerzas de orden público manifiesta que la realidad llamada Sociedad no corresponde suficientemente a su nombre porque en ella se dan constantemente, junto a comportamientos sociales, comportamientos antisociales; por tanto, que la sociedad es una realidad constitutivamente enferma y deficiente. El nombre sociedad es utópico y designa solo un deseo. El Estado, la Ley son aparatos ortopédicos puestos a la Sociedad, siempre quebradiza. Es siempre y a la vez Sociedad y lo contrario: Di-sociedad.

Resulta que el individuo se encuentra inserto, incrustado en dos formas de organización. En la espontánea y estrictamente usual el individuo no se siente normalmente comprimido, a pesar de que todo en torno de él es presión. La presión de los usos se ha producido lentamente y de acuerdo con el grado de individualización a que

ha llegado. Nada menos libre que el hombre primitivo. Todo su comportamiento está prefijado por los usos de la tribu. Sin embargo, es muy raro que sienta contraposición entre lo que quisiera hacer y lo que el contorno exige de él. Al contrario, siente angustia y no sabe qué hacer cuando, por un azar, se encuentra desencajado de los usos de su tribu que le proporcionan un modelo y programa de conducta, intelectual y corporal, donde dejar fluir mecánicamente su existencia. Porque la individualidad, como todas las cosas humanas, es una magnitud variable si no entendemos este concepto solo como forma vacía. Individuo significa el compromiso de ser único y no intercambiable. Ahora bien, la mayor parte de los seres humanos poseen una capacidad mínima para pensar, sentir, querer, por tanto, *ser* por cuenta propia y se sienten felices cuando la sociedad, en torno de ellos, los exonera de ese compromiso, de ese esfuerzo y les introduce el sistema de deseos humanos que son los usos.

Por eso, ante el problema que estos días nos ocupa no debemos contentarnos con la pregunta de si no se padece hoy un exceso de organización, sino que es menester preguntarse también si no padecemos una mengua en el grado de individualización.

Lo que la Sociedad, en su funcionamiento espontáneo, no es capaz de hacer o lo hace demasiado mal, reclama la superorganización del Estado. Nótese que el Estado nace para afrontar una situación de peligro y para hacer bien las cosas. Estos dos motivos, que parecen tan laudables, son, a mi juicio, la causa principal de que hoy sientan anormalmente comprimida y negada su vida tantos individuos que lo son en grado elevado.

Veamos por qué. La superorganización estatal no se produce lentamente, sino que es fulminante y sorprende al individuo en formas de comportamiento que ella hace súbitamente imposibles y, con frecuencia, sancionables. En la evolución del Estado, la legislación se ha hecho cada vez más fecunda, y en los últimos tiempos se ha convertido en una ametralladora que dispara leyes sin cesar. Esto trae consigo que el individuo no pueda proyectar su vida, y como la función más sustantiva del individuo es precisamente eso: proyectar su propia vida, la legislación incontinente le desencaja de sí mismo, le impide ser. En una situación de peligro —en una ciudad sitiada, por ejemplo— el Estado reglamenta casi toda la vida de los individuos porque cualquier acción de estos puede, en efecto, ser peligrosa. Pero lo curioso es que acontece también lo inverso: la tendencia natural en el Estado a reglamentarlo todo, aunque la situación de peligro haya desaparecido, trae consigo que se perpetúe

esa impresión de peligro y que el individuo se sienta constantemente, como el personaje de Kafka, reo de no sabe qué posibles delitos.

Pero el impacto de la superorganización sobre el hombre es más perturbador por la intención de «hacer bien las cosas» que es constitutiva del Estado. Dijimos que este significa la intervención de la racionalidad en los comportamientos sociales. Que algo es uso no significa de ningún modo que es útil. La sociedad está siempre cargada de usos no solo inútiles, sino dañinos. Por eso la idea de Malinowski de querer entender las formas de vida de los pueblos por su función —y esto implica por su conveniencia— es una desafortunada idea. La intención del Estado de racionalizar el comportamiento de los individuos obligando a que sea útil y adecuado, implica que construye ese comportamiento partiendo de las cosas. Hacer bien las cosas es ser efectivo. Pero esto, a su vez, trae consigo que cuenta demasiado poco con el individuo. La perfección con que logra sus fines se obtiene a costa de la individualidad de los individuos. Este es el carácter consustancial de la Ley. Tito Livio, que como buen romano sabía un poco de ello, dice definiéndolas que las leyes son cosa sorda e inexorable: *leges rem surdam, inexorabilem esse*. Por su propia forma la ley es inexorablemente inhumana y antiindividual —buen ejemplo de cómo todo lo social es humanidad deshumanizada, mineralizada—. Para un romano como Cicerón la máxima contradicción es el *privilegium*— una ley para o contra un individuo.

Junto a esta superorganización que procede del Estado, hay otra natural, independiente. La nueva industria, regida por la técnica, se ha convertido en producción en masa, y por esta razón tenía indefectiblemente que llegar a un estado de superorganización. En comparación con el artesano, el obrero actual, en cuanto obrero, casi no es hombre. Pero me inclino a creer que la superorganización industrial no se habría desarrollado tan rápidamente si no hubiera encontrado de antemano, como un modelo, la superorganización del Estado. Por esta razón las fuerzas de resistencia contra la organización deben concentrarse contra el Estado. Esto me llevó a dar, hace treinta años, a un capítulo de mi libro *La rebelión de las masas*, el título de «El mayor peligro: el Estado». La lucha no será fácil, porque precisamente ahora el Estado rebasa por encima de todo lo que hasta el presente pretendía ser, y aun quiere llegar a ser lo que menos puede ser: se ha convertido en un Estado-beneficencia. Es conmovedora esta ternura que el Estado manifiesta hoy como

Estado-beneficencia. En el fondo querría el Estado defender desde el principio, de la mejor manera, al individuo contra los mayores peligros y querría hacer bien las cosas. Pero el resultado es que amenaza con asfixiar al individuo.

Por esta razón conviene contar la fábula del oso, amigo del hombre: El hombre, tendido, dormía; el oso, amigo del hombre, vigilaba su sueño. Una mosca se posa en la frente del hombre. El oso no puede consentir esta perturbación en el sueño del hombre, su amigo. Con su garra espanta la mosca, pero con ello aplasta la cabeza del hombre.

LAS PROFESIONES LIBERALES [1]

Las profesiones liberales son muchas y entre sí de figura muy diferente. Desde un consejero económico hasta un poeta el camino es largo. ¿Cabe, no obstante, descubrir algunos caracteres que sean a todas comunes y, a la vez, las diferencien de las profesiones no liberales? El nombre nos viene —como tantos otros nombres que manejamos— de la antigüedad, lo cual no es, sin más, una recomendación. La antigüedad —griegos y romanos— nos han enseñado, sin duda, muchas cosas, pero también gravitan sobre nosotros excesivamente, imponiéndonos modos de pensar y de hablar que son, por completo, arcaicos, obra muerta. Así, al menos en su primer aspecto, el nombre de profesiones liberales —*artes liberales* decían los romanos, frente a *artes serviles*. Esta distinción contrapone dos tipos o clases de ocupación, desentendiéndose de la actividad en que esa ocupación consiste y calificándola, no por ella misma, sino por el tipo de hombre que normalmente la ejercitaba. En la profesión liberal el libre era el sujeto y su libertad constituía un estado social perfectamente determinado y jurídicamente definido. En nuestro tiempo todos los hombres son jurídicamente libres y su estado social se va haciendo más homogéneo. De aquí que el término «profesión liberal» signifique para nosotros otra cosa y que esta vez se refiera directamente a una clase de ocupaciones y actividades. ¿Cuáles? Por un lado las distinguimos bien de las ocupaciones predominantemente manuales y, más en general, corporales. Digo esto porque el pastor no es propiamente un obrero

(1) [Conferencia en las «Jornadas sobre profesiones liberales», celebradas en junio de 1954, en Bad Boll (Württemberg), organizadas por la *Evangelische Akademie* de Sttutgart. El texto corresponde al original manuscrito.]

manual, pero la actuación de un pastor es, ante todo, la de un cuerpo humano. Viceversa, la cirugía es un ejercicio de la destreza manual, pero, aun siéndolo, predomina en él el saber anatómico, físico y patológico, la reflexión, el juicio certero. La profesión liberal es, pues, predominantemente una ocupación intelectual. Pero no basta, tal vez, con este atributo. Cuando leo en el programa de este Congreso los nombres de las profesiones que van a exponer sus problemas particulares, no encuentro en la lista los títulos profesionales de profesor, de ingeniero ni de burócrata, no obstante ser todos ellos personas que viven de ejercitar actividades intelectuales muy acusadas. ¿Qué razón hay para que en esta asociación no estén representadas esas profesiones? Yo no encuentro más que una: las profesiones libres aquí asociadas se caracterizan, aparte de ser ejercicio intelectual, porque no se ejercitan corporativamente. Profesor y burócrata actúan insertos en la máxima corporación que es el Estado y los ingenieros, en muchos países, por ejemplo en España, constituyen una corporación, son un «cuerpo». Por tanto, la profesión liberal, en este sentido más restringido, es aquella en que el individuo actúa suelto, por sí y ante sí. Que esto acontezca, que haya ocupaciones las cuales, por lo visto, reclaman o, por lo menos, tienden a ser cumplidas individualmente es el rasgo más saliente de la profesión liberal que nos orienta para descubrir sus condiciones internas y su peculiar situación en la sociedad actual.

En las ocupaciones manuales el individuo como tal, es decir, *este* determinado individuo, no representa papel alguno. Salvo operaciones que exigen una insólita destreza, suponiendo que las haya, el obrero no cuenta en cuanto determinado individuo. Es el individuo abstracto, esto es, vacío de su concreta individualidad. Por eso es esencialmente sustituible. La labor que cumple puede ser igualmente realizada por cualquier otro individuo. No se exige de él nada especial, y en rigor, su persona queda contraída hasta significar exclusivamente un número de horas de trabajo. Al desaparecer su personalidad para los efectos de su trabajo, es natural al obrero sumergirse, fundirse en un grupo, en una colectividad, como por ejemplo, un Sindicato. Sus necesidades y sus exigencias son comunes, no diferenciales y por eso no actúa socialmente por sí mismo ni desde sí mismo, sino como bloque gremial. Dejemos ahora el grave problema moral y social que representa desde este punto de vista el caso del obrero manual, es decir, el caso de un hombre cuyo trabajo no tiene relación individual, personal con él mismo. Su obra es anónima e indiferenciada, desindividualizada,

despersonalizada. Pero nuestro tema no es el obrero, sino precisamente lo que menos se parece a él, lo que viene a ser el otro polo de las ocupaciones humanas: la profesión liberal. Mas lo dicho nos sirve, por contraste, para hacer resaltar las peculiares condicionesde esta.

En la profesión liberal el hombre actúa formalmente como individuo concreto, con sus condiciones personalísimas. Su actividad tiene siempre una dimensión de creación. No consiste en repetir un comportamiento *standard.* Se exige de ella que sea siempre, más o menos, invención, que el profesional reaccione en cada caso de un modo original. Esto significa que las profesiones liberales requieren dotes muy especiales, que solo se dan en individuos determinados y, aun en estos, con diferente grado. La profesión liberal, en suma, supone talento o dotes.

Mas el talento (dotes) aunque se origina en una capacidad nativa del individuo no consiste solo en ella: implica que ese don gratuito ha sido con grande y constante esfuerzo desarrollado y educado. En nuestra época, obsesionada por el obrerismo, no consta debidamente que el trabajo realizado por el profesional libre para poner en punto su talento, es —medido en horas y en intensidad— muy superior al empleado en cualquier oficio manual. Digo esto no porque sienta yo interés alguno en jerarquizar ambos esfuerzos, sino porque cuando se habla de una ocupación que supone talento, suele olvidarse ese factor de enorme esfuerzo sobre sí mismo que el hombre de talento cumple, y con ello se deja en la penumbra algo decisivo en las condiciones internas de la profesión liberal, a saber, que aquel esfuerzo es de constancia e intensidad tales que su cumplimiento no puede explicarse por la perspectiva de una compensación económica o de cualquier otro orden. No quiero decir con ello que estas compensaciones no inciten parcialmente a ese esfuerzo y contribuyan a sostenerlo, pero sí que últimamente no lo hacen comprensible. Solo es inteligible si se admite que había en el individuo, junto a la dote nativa, un entusiasmo y complacencia de toda su persona por aquella ocupación que hace de esta, por decirlo así, la sustancia de la persona. Nos hallamos, pues, con el caso opuesto al del obrero cuyo trabajo es ajeno, extrínseco a su individualidad. En la profesión liberal la ocupación pertenece a lo más personal de la persona. Esta es, en principio, inseparable de aquella. Ahora bien, un esfuerzo continuado que no nos viene impuesto desde fuera, sino que, por el contrario, emerge del propio sujeto hasta el punto de que solo sumergido en él se siente feliz, es lo que llamamos vocación.

Con lo cual hemos dado vista a los dos caracteres más íntimos a la vez diferenciales, de la profesión liberal frente a las demás, saber: que suponen talento y vocación.

Esto trae consigo una situación del profesional libre ante la sociedad que es sobremanera compleja, inestable y que ha sido siempre problemática.

Hagámonos presentes, porque afectan mucho a esa situación, ciertas cosas elementales. La sociedad exige del profesional libre capacidades muy especiales, relativamente infrecuentes. Pero hay más. Talento y vocación son magnitudes variables. Hay un más o un menos de talento, hay un más y un menos de vocación. Esto trae consigo que en la profesión libre los individuos aparecen jerarquizados ante la sociedad. Esta no solo necesita un médico, sino que reclama un buen médico y, a ser posible, el mejor médico. No basta, pues, al profesional libre ejercitar su actividad con un mínimum de suficiencia para esperar que la sociedad lo acepte y sostenga. En toda profesión liberal se da una lucha por la preferencia social entre los individuos que la sirven. En algunas profesiones esta lucha es extrema porque la diferencia de poder social entre el gran médico, el gran artista, el gran escritor y los demás colegas, es enorme. Y aquí tropezamos ya con la importancia extrema que el carácter general de nuestro tiempo, las tendencias predominantes hoy en la sociedad, puede influir desastrosamente en las profesiones liberales. Porque si sigue predominando la manía de igualitarismo que hoy domina la vida histórica, acontecerá —y ya ha empezado a acontecer— que dentro de la profesión liberal misma los menos dotados buscarán apoyo en el Estado para que este regimente la profesión, de modo que todos los que la ejercitan queden colocados socialmente, y esto significa, económicamente, al mismo nivel. Yo no tengo conocimiento de qué espíritu domina en esta Asociación, pero he de decir que en otras naciones las asociaciones similares propenden enérgicamente a procurar esa nivelación.

Esta observación que es tan obvia nos pone de manifiesto cómo la profesión liberal es de naturaleza tan vulnerable que puede ser dañada fácilmente hasta por los mismos que la ejercitan. No hay, en fecto, por el tipo de sus hombres y el carácter de su actividad, función más delicada en el cuerpo social. Y, sin embargo, nunca ha logrado constituirse buenas defensas que aseguren con regularidad condiciones favorables para su ejercicio. De aquí que sea como un milagro histórico que hayan llegado a la perfección que hoy

poseen. Han vivido poco menos que entregadas al puro azar. Si hiciésemos, aunque fuese esquemáticamente, la historia de su pasado, veríamos la inestabilidad de su situación social. Los pintores, por ejemplo, que durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII viven en Italia con rango de príncipes, decaen inmediatamente hasta ser considerados como unos artesanos y así continúan hasta 1850 en que su rango vuelve a elevarse. En estas variaciones de nivel social influye sobremanera, ni qué decir tiene, el grado de estimación que la actividad en cuestión goce en la sociedad. Pronto hablaremos un poco sobre este punto que es hoy de enorme importancia para ciertas profesiones liberales.

Pero es preciso antes hacerse presente que esas variaciones en la buena fortuna de estas profesiones, se originan últimamente en un factor general, que es una de las grandes variables históricas. No obstante su importancia sorprende que no haya sido estudiado nunca directamente. Me refiero al margen o ámbito que cada época de la historia ha dejado al individuo. Durante el siglo pasado, la fe en el progreso que dominaba en casi todas las mentes, llevaba a suponer como cosa que va de suyo, que la valoración del individuo como tal y el consecuente otorgamiento de facilidades para su existencia, no ha hecho sino crecer constantemente en la historia. Ahora bien, esto es un completo error. Ha habido una alternación de épocas que podemos llamar «individualistas» y épocas «colectivistas». Pero es preciso hacer la advertencia adjunta de que aquellas, las individualistas, han sido sumamente escasas y sumamente breves hasta el punto de que puede considerarse lo normal en la historia, la comprensión del individuo por poderes anónimos. Una situación como la que ha gozado, por lo menos aparentemente, el individuo durante el siglo XIX es, tal vez, única en la historia. Y ello fue la causa de que durante esos cien años prosperasen las profesiones liberales de modo incomparable. Por eso me interesaba hacer notar, desde el principio, que la profesión liberal significa el prototipo de la actuación individual. La cuestión que más importa a vuestras profesiones es determinar si la actitud básica de las sociedades actuales es favorable o adversa a la individualidad.

Gran sorpresa ha causado a muchos que con enorme rapidez —al menos aparente— y como si fuese la cosa más natural del mundo, hayamos pasado a una estructura social que es la más opuesta a la del siglo XIX. Bien patente es que hoy predominan las formas de actuación colectiva, y que el individuo no encuentra ante sí apenas espacio social suficiente para su obra personal. Voy ahora, como

ejemplo, a hacer una ligera alusión a un hecho que es sobremanera representativo. En Francia, que era el país donde más estimados eran los escritores, tienen estos hoy que vivir de escribir en los periódicos. Ahora bien, la colaboración en los periódicos significa una como burocratización de la inteligencia. El periódico obsésamente dirigido a la masa de los lectores, se deja sin remedio penetrar hasta el fondo por su modo de ser, de sentir y de pensar; y el escritor queda apretado por los problemas momentáneos que interesan a la gente y por lo que esta opina y espera. De aquí que la literatura francesa, ya en declinación, haya perdido toda originalidad y todo ímpetu.

Pero este cambio de lo individual a lo colectivo ha sido solo súbito en apariencia. Por debajo del individualismo vigente del siglo XIX se venía preparando la conversión, y algunos pensadores se dieron ya perfecta cuenta de ello.

En Macaulay, en Tocqueville, en Comte encontramos predibujada nuestra hora. Véase, por ejemplo, lo que hace más de ochenta años escribía Stuart Mill: «Aparte las doctrinas particulares de pensadores individuales, existe en el mundo una fuerte y creciente inclinación a extender en forma extrema el poder de la sociedad sobre el individuo, tanto por medio de la fuerza de la opinión, como por la legislativa. Ahora bien, como todos los cambios que se operan en el mundo tienen por efecto el aumento de la fuerza social y la disminución del poder individual, este desbordamiento no es un mal que tienda a desaparecer expontáneamente, sino, al contrario, tiende a hacerse cada vez más formidable. La disposición de los hombres, sea como soberanos, sea como conciudadanos, a imponer a los demás como regla de conducta su opinión y sus gustos, se halla tan enérgicamente sustentada por algunos de los mejores y algunos de los peores sentimientos inherentes a la naturaleza humana, que casi nunca se contiene mas que por faltarle poder. Y como tal poder no parece hallarse en vía de declinar, sino de crecer, debemos esperar, a menos que una fuerte barrera de convicción moral no se eleve contra el mal, debemos esperar, digo, que en las condiciones presentes del mundo esta disposición no hará sino aumentar» (1).

Pero lo que más nos interesa en Stuart Mill es su preocupación por la homogeneidad de mala clase que veía crecer en todo Occidente. Esto le hace acogerse a un gran pensamiento emitido por Humboldt en su juventud. Para que lo humano se enriquezca, se consolide y se perfeccione es necesario, según Humboldt, que exista

---

(1) [Stuart Mill: *La libertad*, capítulo I.]

«variedad de situaciones». Dentro de cada nación, y tomando en conjunto las naciones —agrego yo— es preciso que se den circunstancias diferentes. Así, al fallar una quedan otras posibilidades abiertas. Es insensato poner la vida europea a una sola carta, a un solo tipo de hombre, a una idéntica «situación». Evitar esto ha sido el secreto acierto de Europa hasta el día, y la conciencia de ese secreto es la que, clara o balbuciente, ha movido siempre los labios del perenne liberalismo europeo. En esa conciencia se reconoce a sí misma como valor positivo, como bien y no como mal, la pluralidad continental. Me importaba aclarar esto para que no se tergiversase la idea de una supernación europea que siempre he defendido.

Tal y como vamos, con mengua progresiva de la «variedad de situaciones», nos dirigimos en vía recta hacia el Bajo Imperio. También fue aquel un tiempo de masas y de pavorosa homogeneidad. Ya en tiempos de los Antoninos se advierte claramente un extraño fenómeno, menos subrayado y analizado de lo que debiera: los hombres se han vuelto estúpidos. El proceso venía de tiempo atrás. Se ha dicho, con alguna razón, que el estoico Posidonio, maestro de Cicerón, es el último hombre antiguo capaz de colocarse ante los hechos con la mente porosa y activa, dispuesto a investigarlos. Después de él, las cabezas se obliteran y, salvo los Alejandrinos, no van a hacer más que repetir, estereotipar.

Pero el síntoma y documento más terrible de esta forma, a un tiempo homogénea y estúpida —y lo uno por lo otro— que adopta la vida de un cabo a otro del Imperio, está donde menos se podía esperar y donde todavía, que yo sepa, nadie lo ha buscado suficientemente: en el idioma. La lengua, que no nos sirve para decir suficientemente lo que cada uno quisiéramos decir, revela en cambio y grita, sin que lo queramos, la condición más arcana de la sociedad que la habla. En la porción no helenizada del pueblo romano, la lengua vigente es la que se ha llamado «latín vulgar», matriz de nuestros romances. No se conoce bien este latín vulgar y, en buena parte, solo se llega a él por reconstrucciones. Pero lo que se conoce basta y sobra para que nos produzcan espanto dos de sus caracteres. Uno es la increíble simplificación de su mecanismo gramatical en comparación con el latín clásico. La sabrosa complejidad indo-europea, que conserva el lenguaje de las clases superiores, quedó suplantada por un habla plebeya, de mecanismo muy fácil, pero a la vez, o por lo mismo, pesadamente mecánico, como material; gramática balbuciente y perifrástica, de ensayo y rodeo como la infantil. Es, en efecto, una lengua pueril que no permite la fina arista

del razonamiento ni líricos tornasoles. Es una lengua sin luz ni temperatura, sin evidencia y sin calor de alma, una lengua triste, que avanza a tientas. Los vocablos parecen viejas monedas de cobre, mugrientas y sin rotundidad, como hartas de rodar por las tabernas mediterráneas. ¡Qué vidas evacuadas de sí mismas, desoladas, condenadas a eterna cotidianeidad se adivinan tras este seco artefacto lingüístico!

El otro carácter aterrador del latín vulgar es precisamente su homogeneidad. Los lingüistas, que acaso son, después de los aviadores, los hombres menos dispuestos a asustarse de cosa alguna, no parecen inmutarse ante el hecho de que hablasen lo mismo países tan dispares como Cartago y Galia, Tingitania y Dalmacia, Hispania y Rumania. Yo, en cambio, que soy bastante tímido, que tiemblo cuando veo cómo el viento fatiga unas cañas, no puedo reprimir ante ese hecho un estremecimiento medular. Me parece sencillamente atroz. Verdad es que trato de representarme cómo era por dentro eso que mirado desde fuera nos aparece, tranquilamente, como homegeneidad; procuro descubrir la realidad viviente de que ese hecho es la quieta impronta. Consta, claro está, que había africanismos, hispanismos, galicismos. Pero al constar esto quiere decirse que el torso de la lengua era común e idéntico, a pesar de las distancias, del escaso intercambio, de la dificultad de comunicaciones y de que no contribuia a fijarlo una literatura. ¿Cómo podían venir a coincidencia el celtíbero y el belga, el vecino de Hipona y el de Lutetia, el mauritano y el dacio, sino en virtud de un achatamiento general, reduciendo la existencia a su base, nulificando sus vidas? El latín vulgar está ahí, en los archivos, como un escalofriante petrefacto, testimonio de que una vez la historia agonizó bajo el imperio homogéneo de la vulgaridad por haber desaparecido la fértil «variedad de situaciones»

¿Puede hoy un hombre de veinte años formarse un proyecto de vida que tenga figura individual y que, por tanto, necesitaría realizarse mediante sus iniciativas independientes, mediante sus esfuerzos particulares? Al intentar el despliegue de esta imagen en su fantasía, ¿no notará que es, si no imposible, casi improbable, porque no hay a su disposición espacio en que poder alojarla y en que poder moverse según su propio dictamen? Pronto advertirá que su proyecto tropieza con el prójimo, cómo la vida del prójimo aprieta la suya. El desánimo le llevará, con la facilidad de adaptación propia de su edad, a renunciar no solo a todo acto, sino hasta a todo deseo personal, y buscará la solución opuesta: imaginará para sí una vida *standard*, compuesta de *desiderata* comunes a todos

y verá que para lograrla tiene que solicitarla o exigirla en colectividad con los demás. De aquí la acción en masa.

La cosa es horrible, pero no creo que exagero la situación efectiva en que van hallándose casi todos los europeos. En una prisión donde se han amontonado muchos más presos de los que caben, ninguno puede mover un brazo ni una pierna por propia iniciativa, porque chocaría con los cuerpos de los demás. En tal circunstancia, los movimientos tienen que ejecutarse en común, y hasta los músculos respiratorios tienen que funcionar a ritmo de reglamento. Esto sería Europa convertida en termitera. Pero ni siquiera esta cruel imagen es una solución. La termitera humana es aún posible, porque fue el llamado «individualismo» quien enriqueció al mundo y a todos en el mundo y fue esta riqueza quien prolificó tan fabulosamente la planta humana. Cuando los restos de ese «individualismo» desaparecieran, haría su reaparición en Europa el famelismo gigantesco del Bajo Imperio, y la termitera sucumbiría como al soplo de un dios torvo y vengativo. Quedarían muchos menos hombres, que lo serían un poco más.

Por fortuna no es esta aún la situación actual, aunque va el Occidente, y acaso todo el mundo, camino de ella. Aún es posible que ciertas minorías de hombres bien dotados reobren contra el tiempo. Pero esto es lo que más se echa de menos desde hace decenios. No creo que las líneas generales del colectivismo puedan ser ni evitadas ni modificadas en grado suficiente, pero sí es posible salvar dentro de ellas ciertas formas de vida, de actuación individual, y el intentarlo sería el papel histórico de las profesiones liberales. Los esfuerzos que en este sentido se hagan tienen, sin embargo, que contar con dos factores que durante algún tiempo estorbarán gravemente para que logren triunfar.

Uno de ellos debe ser claramente enunciado, evitando eufemismos. Se trata de los efectos que para la atmósfera pública de Occidente ha traído la crisis de la cultura. Estos efectos consisten en que los valores de la inteligencia son escasamente estimados, de suerte que las profesiones liberales no pueden, como hace cuarenta o cincuenta años, apoyarse en un reconocimiento público de sus peculiares necesidades e imprescindibles privilegios. El hecho se nota menos en Alemania porque habiendo llegado al extremo, en la etapa antecedente, de la falta de respeto a la inteligencia, goza este país ahora de una venturosa reacción a favor de ella. Esto se manifiesta en el claro hecho de ser, tal vez, la única gran nación donde el mercado del libro no está en crisis.

Esta degradación del entusiasmo por la inteligencia es uno de los fenómenos más sorprendentes de los últimos treinta años. Es un fenómeno enigmático. Porque el caso es que durante esos tres decenios, a pesar de las inquietudes y catástrofes, las ciencias han seguido avanzando de una manera gloriosa y han proporcionado al hombre medios técnicos con los cuales ni siquiera se había soñado. Lo natural sería que habiendo fracasado y atraído a terribles sufrimientos a todo el Occidente los demás grandes poderes históricos, la eficacia que la ciencia ha conservado y aumentado hubiera hecho de ella un ídolo para las gentes. Mas no es así: benefician de sus resultados, pero no están dispuestas a reconocer la superioridad de sus autores. Hace veinticinco años hablé ya de esto en mi libro *La rebelión de las masas*. Pero es que la inteligencia es el superlativo de la individualidad y las masas detestan a los individuos únicos, aceptan solo los individuos intercambiables.

Ni vale decir que se desestima a la inteligencia porque no ha resuelto todos los problemas humanos, porque nunca ha pretendido poderlo hacer. La inteligencia sabe muy bien que si todos los problemas humanos fueran resueltos, la humanidad se moriría de resultas de ello, porque el hombre es un ser hecho para existir en lo problemático, para ser espoleado por la conciencia y el dolor de sus problemas. Pero menos verídico es acusar a la inteligencia de las catástrofes que han sobrevenido en el último tiempo. En 1937 —antes, pues, de la gran guerra— me ocurrió escribir en unas páginas no traducidas aún al alemán: «Una vez más va a acontecer lo que es casi normal en la Historia, a saber: que fue predicha por ciertos hombres. Pero una vez más también los políticos no harán caso de esos hombres. Eludo precisar a qué gremio pertenecen los profetas. Baste decir que en la fauna humana representan la especie más opuesta al político. Siempre será este quien deba gobernar, y no el profeta; pero importa mucho a los destinos humanos que el político oiga siempre lo que el profeta grita o insinúa. Todas las grandes épocas de la Historia han nacido de la sutil colaboración entre esos dos tipos de hombre. Y tal vez una de las causas profundas del actual desconcierto sea que desde hace dos generaciones los políticos se han declarado independientes y han cancelado esa colaboración. Merced a ello se ha producido el vergonzoso fenómeno de que, a estas alturas de la Historia y de la civilización, navegue el mundo más a la deriva que nunca, entregado a una ciega mecánica. Cada vez es menos posible una sana política sin larga anticipación histórica, sin profecía. Acaso las catástrofes presentes abran de nuevo

los ojos a los políticos para el hecho evidente de que hay hombres los cuales, por los temas en que habitualmente se ocupan, o poseer almas sensibles como finos registradores seísmicos, reciben antes que los demás la visita del porvenir» (1).

Hoy, catorce años después, me pregunto cómo están en este punto las cosas. Aparentemente no ha habido cambio. Es más: en la mayor parte de las naciones gobiernan los mismos hombres que entonces o sus similares. Que en Alemania no acontezca esto no debe desorientar a ustedes sobre el panorama que ofrece el conjunto de Europa. El hecho de que gobiernen los mismos hombres es, ya por sí, un fenómeno que merecería ser analizado para extraer de él todo el sentido que tiene. ¿Qué significa? ¿Por ventura puede ser síntoma de que la situación, el estado de la opinión pública, los problemas hoy planteados a cada nación son los mismos que los de hace un cuarto de siglo? Evidentemente no. ¿Entonces por qué representan a muchos pueblos de Europa esos hombres de otro tiempo? ¿Es que puede proseguir la vida de hace un cuarto de siglo? Nadie dudará de que esto no es posible. La vida nueva de Europa y del mundo todo es tan nueva, de figura tan sorprendente, que apenas nada del pasado va a poder perpetuarse. Si hay algo que hoy sintamos claramente es que nos hemos quedado sin pasado, o dicho de otra manera, que el pasado no nos sirve. El pasado vive en el hombre referido al futuro porque la vida es una operación que se hace hacia adelante. Estamos siempre en el futuro, somos primero que nada temor y esperanza, que son dos emociones suscitadas por el porvenir. La razón de ello es sencilla: el porvenir es lo que no está en nuestra mano, es lo problemático por excelencia.

Ante el perfil de problemas que en cada momento el futuro presenta al hombre, este busca los medios con que cuenta para resolverlos, es decir, vuelve la mirada hacia atrás y descubre el pasado como arsenal de instrumentos y como archivo de ejemplos e inspiraciones para afrontar el futuro. Mas cuando el problematismo de este es extremo, como ahora acontece, el pasado no nos ofrece sugestiones aprovechables. Esto es lo que llamo «haber perdido el pasado». El hombre se encuentra hoy ante el mañana como desnudo de pretérito. Sobre esto he hablado ampliamente en mi estudio que en breve aparecerá bajo el título «Vergangenheit und Zukunft im heutigen Menschen» (2).

(1) [«Epílogo para ingleses» de *La rebelión de las masas*. En *Obras completas*, tomo IV.]

(2) [*Pasado y porvenir para el hombre actual*. Conferencia incluida en este volumen.]

Ahora bien, esa vida inexorablemente, dramáticamente nueva que viene hacia nosotros, no es hoy visible en parte alguna. En todas partes aparece un como tácito acuerdo de seguir en lo usado. Esta extraña situación que estamos viviendo en estos tres últimos años solo se entiende si la diagnosticamos diciendo que la vida de Occidente, en todo lo esencial, que no es solo *going-concern* —es decir, lo imprescindible—, *está suspendida.* Y esto explicaría que los viejos políticos puedan persistir. Es inevitable que nos preguntemos: ¿por qué está suspendida la vida histórica de Occidente? En seguida voy a intentar dar expresión a la causa que sospecho ha producido tan extraña situación. Pero antes quiero decir, volviendo a los políticos que hoy gobiernan —repito, fuera de Alemania. Alemania es un caso aparte de que hoy no quisiera ocuparme porque me obligaría a demasiado largas consideraciones —que no me parece excesivo optimismo percibir en detalles de su actitud un fondo de cansancio. Están cansados de ser políticos porque han descubierto que la situación del mundo es mucho más hondamente problemática de lo que suponían y tienen conciencia de que no la entienden. Por eso por primera vez desde hace treinta años empiezan a buscar con el oído lo que opinan aquellos otros hombres, de que antes hablaba, que no son políticos, pero ven el porvenir. Tal vez no haya hecho, en esta hora, que sea mejor alimento para el optimismo. Porque si ellos se encuentran en este estado de ánimo, si han perdido la fe en sí mismos, algo semejante tiene que existir en las grandes masas que ellos representan. Como los políticos, las masas empiezan a estar cansadas. ¿De qué? Pues precisamente de eso, de ser masa. Sienten que su indocilidad ha causado las grandes catástrofes y empiezan —aunque aún muy levemente— a sentir la necesidad de piloto. Si esto que, repito, solo es en mí sospecha se confirmase, las profesiones liberales podrían contemplar un horizonte sumamente favorable: el individuo y la inteligencia recobrarían mayor poder social.

Pero vamos ahora al segundo factor que estorba transitoriamente —noten que digo transitoriamente— para que las profesiones liberales reconquisten la estimación que les corresponde en la atención pública y, reobrando contra el tiempo, creen nuevas formas de actuación individual. Este segundo factor es materia grave y delicada. Por eso antes de decir nada sobre él necesito hacer constar de la manera más expresa que rechazo de antemano toda interpretación de mis palabras que no se ajuste exactamente a estas y, sobre todo, a su conjunto. Acabo de decir que la vida histórica de

Occidente está suspendida y por eso estamos viviendo dentro de formas sociales, políticas, doctrinales, las cuales tanto práctica como teóricamente todos sentimos como inactuales y que reclaman ser sustituidas por otras. Para citar solo un ejemplo, si bien de gran tamaño: Hoy seguimos viviendo en Occidente dentro de la forma de existencia colectiva que es la Nación. Ahora bien, es de sobra patente que esa figura de convivencia —la Nación— no puede proyectarse sobre el porvenir, al menos con los caracteres que hasta ahora poseía. Basta con referirse a lo económico. Es cosa de sobra clara que la economía nacional no puede ser nacional en el sentido en que hasta ahora lo ha sido. Los problemas económicos, por su propia estructura, saltan los límites de las fronteras y son ya una realidad ultra-nacional. Esta nueva realidad se imponía tan enérgicamente que no era posible dejar de hacer algunos vagos gestos en dirección a ella. Pero todos ustedes reconocerán que esos gestos ostentaban una total debilidad y falta de resolución, que subrayaban el estilo general de la vida europea en estos últimos años, estilo que se caracteriza por estas dos actitudes contradictorias: de un lado, ver con toda evidencia que hay que acometer ciertas grandes innovaciones; de otro lado, sentir que falta la decisión enérgica de realizarlas. Esta combinación contradictoria es típica de lo que he llamado «vida europea suspendida». Y si nos preguntamos qué es lo que frena la energía para decidirse, de verdad, a acometer esas grandes innovaciones, la respuesta acude pronta a la mente de todos: es la amenaza de una tercera guerra mundial. Y aquí es donde yo quisiera atreverme a expresar mis sospechas sobre cuál es la verdadera situación del mundo en estos días que estamos viviendo.

¿Se ajusta bien a la realidad decir simplemente que sobre el mundo gravita desde hace años la amenaza de una gran guerra? Esta amenaza dura ya demasiado tiempo, y lo que es más sorprendente, cuando intentamos representarnos el porvenir no vemos en él que la amenaza vaya a cumplirse, que la guerra estalle. Lo único que vemos como máximamente probable es que la amenaza de guerra va a proseguir indefinidamente. Situación semejante no creo se haya dado nunca. Otros creen más adecuado definirla diciendo que estamos ya en guerra, pero que esa guerra es una «guerra fría». Ahora bien, una guerra fría no es una guerra.

Todas estas calificaciones, por la contradicción que enuncian, sirven solo para ocultar la verdadera realidad, que por ser nueva no se deja ver facílmente.

Intentemos contemplarla bajo otro ángulo. Imaginen ustedes

que las nuevas armas atómicas, por su excesivo poder destructor, hagan imposible la guerra. Si esto fuese así, si la guera hubiese muerto, habríamos llegado a una situación totalmente nueva en la historia humana. Como la guerra es siempre un acontecimiento terrible, nuestro primer movimiento sería de contento. Pero tenemos obligación de reflexionar serenamente sobre lo que la muerte de la guerra significa.

Hacia 1640 el rey de España, Felipe IV, se encontró ante la forzosidad de declarar la guerra a Francia, que, siguiendo la política de Richelieu, cambatía por todas partes a los Habsburgo. Mas antes de tomar tan grave resolución reunió al Consejo Supremo de Castilla para oir la opinión de los grandes dignatarios. Uno tras otro fueron emitiendo su dictamen. El último que habló fue el hombre más respetable y respetado con que España entonces contaba —el viejo cardenal Borja, descendiente de la famosa familia que en Italia se llamó Borgia. El viejo cardenal comenzó su discurso con esta frase que a mí me parece admirable: «La guerra, Señor, es el remedio de las cosas que no tienen remedio.» No puede decirse con menos palabras la gran verdad de que la guerra, realidad de caracteres tan negativos, es, ha sido una invención humana para resolver problemas que no podían resolverse de otra manera.

Pero he aquí que llega un momento en que —a nuestro juicio— no puede haber ya guerra porque la guerra, con sus nuevas armas, se ha hecho imposible a sí misma. Es evidente que entonces la humanidad se ve obligada a inventar otro medio para resolver los problemas que son, de otro modo, insolubles. Nadie dudará de que ese medio no es fácil de hallar. Esto traerá para la humanidad una etapa, sin duda transitoria, pero de sobra larga en que después de haber sufrido tantos siglos por la guerra, va a tener que padecer algún tiempo, no cabe predecir cuánto, de la desaparición de la guerra, de la falta de guerra.

Esto es solo una imaginación mía, pero invito a ustedes a que mediten un poco sobre ella.

Tal es mi explicación de que el horizonte histórico continúe siendo inestable y no haya gran probabilidad de que en breve tiempo vuelva a aquietarse. Ahora bien, mientras ese horizonte no quede quieto y firme, todo lo que pase en nuestros pueblos será provisorio y falto de autenticidad. Yo lamento no poder mostrar a ustedes una perspectiva mejor.

[APÉNDICE] (1)

El tema que esta Asociación ha propuesto puede servir como ejemplo del asunto que más a fondo y con mas frecuencia debía hoy ser públicamente tratado. Bien que contraído a un caso particular —las profesiones liberales— pertenece al gran tema que expresa esta pregunta: ¿Cómo están las cosas? Nada acontece en nuestro tiempo más esencial que el hecho de que nuestro tiempo —es decir, cómo están las cosas hoy— se nos ha hecho total y radicalmente problema. La ocupación con cualquier otro problema supone ya este. Por eso cabe decir que *hoy* tenemos ante nosotros un problema previo y que ese problema previo es precisamente nuestro *hoy*. El hoy, bien entendido, el presente vivo, incluye siempre el inmediato pasado y el inmediato porvenir. El gran filósofo Husserl nos hizo ver que el inmediato pasado no se ha ido aún del todo, sino que, en cierto modo, está aún ahí, bien que con el carácter de haber sido ya. Por eso, nos dice, la conciencia de ese inmediato pasado no es aún propiamente memoria, no es un volver a representarnos algo que desapareció, sino que es lo que él llama con un vocablo latino, muy certero, *retención* —algo así como *Beibehaltung*—. Parejamente el inmediato porvenir no es algo futuro que imaginamos, sino algo que *está ya ahí* ante nosotros y que en todo momento percibimos como gravitando sobre nosotros. A esa conciencia del inmediato porvenir llama Husserl *protention* —algo así como *Voranshaben*—.

Entendido así el hoy, nos encontramos con que nuestro hoy ostenta caracteres sobremanera insólitos para entender los cuales no bastan los conceptos que la tradición histórica nos ha legado. En los últimos treinta años han acontecido hechos que por su figura y su tamaño resultan incomparables a las experiencias que el hombre había antes vivido. Apenas hay dimensión de la vida en que no hayan sobrevenido tremendas novedades. La guerra última ha sido un fenómeno único en la historia de las guerras por su extensión casi literalmente mundial y por su radicalismo. Llamo la atención sobre un punto de extraordinaria importancia que no he visto debidamente

(1) [Incluimos como Apéndice este comienzo de la conferencia que, al parecer, fue eliminado.]

comentado: la violación de los derechos de los neutrales. Pero siendo estos los derechos mínimos que se pueden imaginar, su violación significa que se ha vivido y en buena parte sigue viviéndose en Europa sin esa cosa que parecía imprescindible en la convivencia humana. Lo propio ha acontecido con la política que ha sido durante decenios tan cruenta y truculenta como la guerra misma.

Siento haber tenido que comenzar renovando en la mente de los que me escuchan estas penosas realidades, pero es imprescindible cuando se intenta hablar de nuestro hoy, mantener vivaz como fondo de la perspectiva, la presencia de esas cosas. Solo así podremos pensar sobre el presente y próximo futuro de las profesiones liberales en forma adecuada, es decir, en estado de extrema alerta, porque una época en que han pasado y en parte siguen pasando cosas tales, no podemos contar con ninguna tierra firme bajo nuestros pies, ni podemos confiar en que haya principios vigentes en las sociedades que llamamos naciones, a los cuales, como a instancias eficaces, podamos recurrir. Pero sería un error interpretar este carácter básico de nuestro tiempo —consistente en que nuestro tiempo carece de base consolidada— en un sentido por completo pesimista. Hay gentes para quienes la vida solo tiene aspecto tolerable cuando está firmemente inscrita en la cotidianeidad, cuando están casi seguros de que el mañana será igual al hoy. Gentes tales van, sin duda, a pasarlo mal porque en los años próximos, dentro de la mayor probabilidad, va a continuar el rápido y sorprendente cambio de horizontes que en los últimos treinta años hemos experimentado. Pero no hay razón para tomar a gentes tales como los mejores ejemplares del ser humano. En la historia han sucedido constantemente a etapas de cotidianeidad etapas de movilidad, y estas tienen tanto derecho como aquellas a ser consideradas como normales y, por tanto, a que en ellas los hombres puedan vivir también con la dosis de satisfacción que cabe desear y esperar. Lo que pasa es que se ha educado siempre a los hombres para la estabilidad y no para la movilidad. Por movilidad entiendo una serie de cambios rápidos en la estructura de nuestro contorno social.

UN CAPÍTULO SOBRE LA CUESTIÓN DE CÓMO MUERE UNA CREENCIA [1]

Poco tiempo. Mucho que decir. Tenemos, pues, gran prisa. Primero: Tengo que rectificar el título que se ha dado a esta conferencia. El título propuesto por mí sonaba así: «Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia». La rectificación es imprescindible, porque de otro modo los oyentes sufrirían, sin motivo, una desilusión. Yo no voy a exponer mis ideas sobre el tema inmenso —uno de los más graves, tal vez el más grave que pueda plantearse un historiador— de «Cómo muere una creencia». (Luego veremos lo que entiendo por «creencia».) Cuestión tal, la más dramática que cabe imaginar, no puede ser desarrollada en una conferencia; reclamaría todo un largo ciclo de ellas. Conste, pues, mi propósito no es exponer una doctrina general sobre la muerte de las creencias, sobre este gigantesco fenómeno que es causa de los máximos cambios en la historia. Pero tampoco puedo exponer una doctrina concreta sobre cómo muere la fe que fue Roma. El profesor Grassi quiso que hablase yo junto al profesor Altheim, que es un gran historiador de Roma y del que, sin conocerlo personalmente, he aprendido, desde hace muchos años, tantas cosas. El profesor Grassi me dejó máxima libertad para elegir el tema de mi discurso. Pero yo he creído que debía adaptarme y concentrarme en lo que el profesor Altheim nos ha dicho. (Amablemente me permito leer rapidísimamente su conferencia; por eso cabe que yo cometa errores al referirme a lo que él ha dicho.) Creo que esto —inscribir mi discurso dentro del perfil del suyo— es más fértil; da a esta sesión el autén-

(1) [Conferencia en el Congreso organizado por el «Centro italiano di studi umanistici e filosofici» de Munich, sobre *Apokalypse und Geschichte*, y celebrado en febrero de 1954. El texto corresponde al original manuscrito.]

tico carácter de una colaboración. Estamos en un instituto de investigación. No se trata de ir urgentemente a soluciones, sino de discutir sobre un determinado tema, de contemplar la visión que de una determinada época —el siglo III del Imperio romano— tiene un hombre que sabe tanto de Roma, con la visión que sobre el mismo paisaje tiene alguien —yo— que apenas sabe nada de Roma. Al pronto esto parece chocante y, por mi parte, insensato. Sin embargo, yo cultivo desde mi mocedad una cierta forma de la insensatez que consiste en pensar y hablar sobre cosas de las que apenas sé nada. A los alemanes les sonará mal esta peculiar insensatez. Como en todo cabe un demasiado, los sabios alemanes son demasiado sensatos. Esto es infecundo. Un grano de insensatez, en cambio, es sobremanera fértil —con tal que sea solo un grano.

Lo que sigue, pues, no pretende emular a los historiadores de Roma —tal pretensión sería ridícula—, sino más bien lo contrario, colaborar modestamente y desde lejos con ellos, ofreciéndoles vistas tomadas bajo ángulos que no son acostumbrados en su ciencia. No es cosa tan vacía de sentido que alguien hable de lo que no sabe, con tal de que sepa bien que no sabe. Es, sin duda, una audacia, pero fuera injusta atribuirla a la vanidad y a una excesiva idea de sí mismo. Es todo lo contrario: es un ejercicio de modestia, porque ello da ocasión a que uno muestre su ignorancia y cometa acaso errores elementales. Pero pienso que al ejercicio intelectual le convienen de cuando en cuando ejercicios de modestia, exponerse ante el público a quedar en ridículo; en suma, que es conveniente para el intelectual, sobre todo para el llamado «pensador», ejecutar alguna vez que otra pequeños suicidios.

Pero vamos al asunto.

El profesor Altheim ha querido presentarnos síntomas de lo que fue la vida romana durante el siglo III. A su juicio, esos síntomas denuncian una crisis histórica durante la cual algo nuevo está naciendo. Cuanto el profesor Altheim nos ha dicho, me parece muy finamente observado y muy diestramente elegido, pero no coincido suficientemente con su diagnóstico. No basta que muchas cosas valiosas sucumban, que muchos comportamientos tradicionales se quiebren, que sobrevengan catástrofes, que esta o la otra institución desaparezca o se modifique profundamente, incluso si se trata de la máxima institución, para que haya lugar a hablar de crisis. Puede muy bien que todas esas pérdidas sean absolutas y eso —pérdida sustancial en el balance de un pueblo, de una civilización— no es nunca una crisis. La crisis avanza siempre hacia otras formas de vida iguales o me-

jores que las periclitadas. Tampoco, a mi juicio, asistimos durante el siglo III a ningún nacimiento nuevo. La historia es inexorable cambio, es movilidad. De aquí mi lema para el hombre actual: *mobilis in mobile*. Una cosa sucede a otra y la que llega es, claro está, nueva, pero nueva como *denominatio extrínseca*. Sí, nueva, pero no una novedad, es simplemente otra. Lo que sí acontece en este siglo es que en él aparecen nuevos hechos en todos los órdenes que, andando los siglos, van a hacer posibles, como supuestos, como condiciones, como instrumento, algo que sí será completamente nuevo. Por ejemplo: en este siglo III el colono queda adscrito a la plebe. Se dirá: ya está ahí la Edad Media con sus siervos de la gleba. No hay tal: la Edad Media no consiste en esta ni en aquella condición concreta, sino en algo muy general, si se me quiere entender, puramente formal o abstracto: el advenimiento del germanismo como poder histórico predominante, la instalación definitiva de nuevos pueblos adolescentes —los germanos— en las viejas tierras impreganadas de culta antigüedad. Hasta que no aparezcan los pueblos germánicos no habrá, en sentido histórico positivo, algo ni nuevo ni recién nacido. Para que lo haya es menester que algo anterior muera— es decir, es preciso que muera la Antigüedad y, concretamente, el Imperio romano. El profesor Altheim me dirá, con razón: por «nacimiento nuevo» no me refiero a novedad tan importante, sino a la nueva forma que al fin de ese siglo y preparada por todo él va a adoptar el Imperio romano y al que se ha querido dar varios nombres, todos insuficientes, como por ejemplo, frente al *Principatus* el *Dominatus*. Tendría razón si esto me dijera, pero yo entonces añadiría que esa nueva forma no es una nueva forma de vida, sino un nuevo estado en la decrepitud de Roma, por tanto, nada parecido a un nacimiento. Y conste que con ello no solo me refiero a las instituciones supremas sino a la vida entera —en cuanto vida colectiva— de aquellos hombres, de aquellos pueblos; y aun, en la medida en que esto es posible, a la vida de los individuos mismos. También en un cadáver se producen cambios y hay en él aparentes nacimientos. En el cadáver nacen gusanos, pero es la forma última que adopta el proceso de cadaverización.

Con esto queda en cifra anticipada toda una doctrina sobre lo que fue el Imperio romano. Y aquí tienen ustedes una dificultad aún más sustancial con que tropieza mi conferencia. En mi estudio *Historia como sistema* —de 1935, y hace mucho traducido en alemán— sostengo que, en rigor, la historia humana en su integridad y entendida como ciencia histórica, como historiografía, tiene que ser

contada entera y como esto es utópico, quiero con ello dar a entender que los historiadores, cualquiera que sea su tema propio, tienen que tener en su cabeza bien clara la estructura íntegra de la historia humana en cuanto *res gesta*. Las razones para ello son muchas, pero bastaría esta, aparentemente la más modesta, a saber: que solo así se puede llegar en historia a una decorosa terminología. Ahora bien, sin terminología no hay ciencia. Solo la filosofía puede, en principio, y aún a veces —por ejemplo ahora— proceder sin terminología. Pero ello se debe precisamente a que la filosofía no es una ciencia, sino una cosa bastante diferente.

Mas dejando a un lado lo que puede parecer utópico en esa exigencia de que la historia sea tratada con el carácter de *sistema*, es incuestionable que no se puede hablar del siglo III de Roma si no se habla, aunque sea estenográficamente, de lo que pasó en Roma desde el tiempo de Escipión Emiliano, por tanto, de los Gracos. Esto supone hasta 200 *post Christi* —más de doscientos años—, y comprimir esa masa de tiempo histórico en unos minutos es tanto que no me atrevo a intentarlo. En lugar de ello quisiera anunciar exclusivamente, los puntos más imprescindibles para que podamos sondear las vidas de los hombres habitantes del Imperio romano, tal y como debieron ser en su estructura esencial hacia el año 200. Esto me obliga a proceder por una serie de nudas afirmaciones, sin desarrollo ni prueba, que no deben tomarse ni siquiera como *tesis*, sino, simplemente, como preguntas que yo, *ignorante*, hago a *colei che sanno*, a aquellos que saben. De este modo, aunque por otros motivos, abrimos ahora una tienda de puras preguntas frente a las de Heidegger, en que tampoco se trata más que de preguntas.

A mi juicio, lo más esencial sobre el Imperio romano que hay que decir y lo que debe mantenerse siempre a la vista a lo largo de toda su historia, es que el Imperio romano surgio como *resultado*, precipitado o decantación de once guerras civiles. Los que no han padecido guerras civiles, difícilmente pueden representarse lo que esa forma de vida —la guerra civil— representa. Desde luego, no se parece a una guerra normal, sino en que se usan las armas, pero aun estas se usan en otra forma, más que para combatir, para asesinar. Los romanos llegaron a sentir un cansancio vital extremo y sentían la absoluta necesidad de que un *orden*, fuera el que fuera, quedase establecido. No se trataba ya de ideas políticas: apenas nadie tenía ya eso que se llama «ideas políticas». Roma había llegado al momento de su historia en que se habían hecho ya todas las

experiencias de «Ideas políticas», es decir, de formas de gobierno, incluso de la dictadura. Augusto triunfando de los otros grupos romanos establece ese orden, es decir, proporciona a los cansados el reposo, la tranquilidad. La gente puede volver a respirar. En Virgilio y Horacio nos parece oir esa respiración. *Deus nobis haec otia fecit*, un Dios —a saber, Augusto— nos ha obsequiado, ¡por fin!, con la tranquilidad.

Augusto no era una idea política, el Imperio por él iniciado no fue una «idea política», por lo menos de perfil claro. Fue un puro expediente. Este «puro expediente» duró casi cinco siglos y se llamó nada menos que Imperio Romano. Anotemos ahora, lacónicamente, ciertos caracteres del Imperio Romano como institución de derecho político:

1.° Augusto asume el poder y lo ejerce revistiéndose de ciertas figuras institucionales —*proconsulare imperio*, tribunado de la plebe, *censuror editos*, *pontifex maximus*.

2.° Basta representarse la acumulación ilegal de todas esas magistraturas para descubrir que no tenían nunca realidad ni jurídica ni popular. Eran puras máscaras con que se cubría el ejercicio del poder absoluto por una persona. Eran pura carrocería.

3.° El ejercicio del poder público por el *Imperator* no tenía, pues, ningún fundamento legal, si no se quiere llamar fundamento a una ficción. Tales ficciones no las tolera y aún agradece más que un pueblo de cansados. Hay una grave enfermedad colectiva que no se ha estudiado debidamente: la fatiga histórica.

4.° El ejercicio del poder público por el *Imperator* no era, ni fue nunca, un derecho, fue un desnudo hecho sostenido por el ejército. Augusto, al frente de sus soldados, se hace dueño de una extraña cosa que, desgraciadamente, no podemos analizar aquí, pero que en mis recientes lecciones dadas en la «Technische Hochschule» he intentado estudiar a fondo. El Imperio Romano, a lo largo de su larga historia, será siempre eso: el poder público asumido y manejado por el poder militar o ejército. Recordemos a Royer-Collard quien después de la Revolución francesa, gritaba: «Busco por todas partes cosas que sean 'derecho', y hallo solo hechos que son 'fuerza'». El poder militar es un aparato que forma parte del Estado. El Estado es también un urgente aparato que la sociedad, por lo visto, necesita, y al necesitarlo lo suscita, lo crea. Es evidente que si la sociedad fuera lo que esta palabra designa y promete, el aparato artificial que es el Estado no sería necesario. La sociedad perviviría tranquilamente bajo la suave presión de sus demás usos

no estatales. Mas, repito, por lo visto es necesario; y ello prueba que la sociedad no es propia y plenamente sociedad, sino que es siempre a la vez di-sociedad, desorden, crimen, insolidaridad, o lo que es igual, que la realidad llamada sociedad está *constitutivamente* enferma. Por eso, porque es siempre frágil, necesita un aparato ortepédico. Este aparato ortepédico es el Estado o conjunto de órganos que ejercen el poder público e imponen en la sociedad un orden rígido.

5.º Entre las ficciones con que se decora el Imperio está una vaguísima presunción de que el Senado debía confirmar, o no, la elección practicada por las tropas. Esto no fue nunca seria realidad. Solo en algunos casos parece como si el Senado eligiese efectivamente al emperador. ¿En qué casos? Muy curiosos: cuando las tropas, por un lado no están de acuerdo entre sí, y por otro no se resuelven a una guerra civil más.

6.º Todo lo anterior se resume en este hecho estupefaciente: el Imperio romano, es decir, la forma de gobierno que dirigió toda la *ecumene* durante más de cuatro siglos, fue un Estado ilegítimo —o dicho inversamente— fue la ilegitimidad como forma de gobierno. De aquí que no existiese en él un principio para determinar la sucesión del *Princeps*. Era un príncipe sin principio y, por ello, cada nuevo emperador era elegido de una manera ilegítima, con lo cual quedaba renovado y refrescado siempre de nuevo lo que podríamos llamar el principio de la ilegitimidad. El emperador, como institución, es el contraste extremo del *Rex legitimum*.

Llegados a este punto, dos cosas, ante todo, corren hacia nosotros reclamando ser atendidas. Una es esta enorme cosa: si se pide a la Historia Universal un ejemplo máximo de lo que es Estado, nadie dudará que toda la historia conocida por nosotros nos grita inmediatamente: el Imperio romano. Es el mayor prestigio estatal que conocemos y no solo para nosotros y dentro de nuestra perspectiva, sino en la efectiva conciencia del mundo occidental, aun muchos siglos después de que el Imperio romano como cuerpo histórico desapareciera. Durante toda la Edad Media y el Renacimiento se pensaba que el Imperio romano no había sido *un* Estado, sino, lisa y llanamente, *el* Estado. No había ni podía haber otra forma de gobierno suficiente y posible. De aquí los repetidos ensayos para renovarlo —la famosa *renovatio*— hasta la mitad del reino de Carlos V. Luego siguieron aún intentos ya de tipo ilusionario de restaurar el Imperio, como el de vuestro Federico Guillermo IV.

Pues bien, ese, el más ilustre de los Estados, ese prototipo de Estado, resulta que es una institución absurda de toda absurdidad.

Y esto no es una apreciación de la reflexión subjetiva, por tanto, acaso errónea, sino que se manifiesta en la realidad misma. En efecto, la institución «Emperador» marchó casi siempre mal, ocasionando una y otra vez inmensos daños al pueblo romano. Los hechos nos obligan a pensar que el Imperio, *qua* Imperio, ha sido la institución más insensata de la historia. Ciertamente que dio lugar a una etapa maravillosa, tal vez la etapa en que los hombres han sido políticamente más felices: la que va de Vespasiano hasta la muerte de Marco Aurelio; aún de ella hay que restar los años en que Domiciano gobernó, por tanto, un siglo aproximadamente. Pero es palmario que frente a lo que fue el resto de la historia imperial, esa feliz etapa representa una inesperada y sorprendente excepción. De suerte que lo obligado es precisamente preguntarse cómo *a pesar* de la institución imperial aquel *Indian summer* fue posible.

La otra cosa que urge decir cala aún más que la anterior, con no ser la anterior minúscula paradoja. ¿Cómo es posible que un cuerpo colectivo —y más un inmenso cuerpo colectivo— pueda pervivir durante más de cuatro siglos sosteniendo y sostenido por un Estado ilegítimo? La legalidad, y sobre todo la legalidad o legitimidad del Estado mismo no es un bello adorno que una sociedad, que un pueblo añade superfluamente a su organismo, a su vida efectiva y necesaria. En una conferencia cuyo texto uno de estos días llegará a las librerías con el título «Europäische Kultur und europäische Völker» (1), digo, con expresión barroca, que derecho y Estado son una secreción interna que en toda sociedad se produce de modo automático y sin la cual no puede vivir. Una sociedad sin legalidad, sin legitimidad, es lo que solemos llamar una partida de bandoleros. ¿Cómo fue, sin embargo, posible, que cincuenta millones de hombres —población aproximada del Imperio— pudiesen vivir cuatro siglos en ilegitimidad permanente? El día en que una nueva filología y una nueva historiografía, ambas pragmáticas, aparezcan en el horizonte intelectual, no dejarán de estudiar a fondo el fenómeno de la ilegitimidad y muy especialmente este caso extremo y gigantesco que representa el Imperio romano. El tema tiene, además, para nosotros un interés personal, nos afecta individualmente, porque desde cuarenta años nuestro continente y otras poblaciones de la tierra han entrado en zona de ilegitimidad. Nótese que aquí no hablamos de situaciones de poder público que

(1) [«Cultura europea y pueblos europeos». Véase en *Meditación de Europa*, incluido en este volumen.]

desde nuestro punto de vista particular calificamos, acaso arbitrariamente, de ilegítimos. No: se trata de que desde la muerte de Julio César los romanos tenían la conciencia, la subjetiva impresión de que vivían políticamente en forma ilegítima. No, pues, yo, sino los romanos mismos fueron los que pensaban así. En mi viejo libro *La rebelión de las masas*, escrito hace justamente veinticinco años, escribía yo:

«La función de mandar y obedecer es la decisiva en toda sociedad. Como ande en esta turbia la cuestión de quien manda y quien obedece, todo lo demás marchará impura y torpemente. Hasta la más íntima intimidad de cada individuo, salvas geniales excepciones, quedará perturbada y falsificada. Si el hombre fuese un ser solitario que accidentalmente se halla trabado en convivencia con otros, acaso permaneciese intacto de tales repercusiones, originadas en los desplazamientos y crisis del imperar, del Poder. Pero como es social en su más elemental textura, queda trastornado en su índole privada por mutaciones que en rigor solo afectan inmediatamente a la colectividad. De aquí que si se toma aparte un individuo y se le analiza, cabe colegir sin más datos, cómo anda en su país la conciencia de mando y obediencia.

El encanallamiento no es otra cosa que la aceptación como estado habitual y constituido de una irregularidad, de algo que mientras se acepta sigue pareciendo indebido. Como no es posible convertir en sana normalidad lo que en su esencia es criminoso y anormal, el individuo opta por adaptarse él a lo indebido, haciéndose por completo homogéneo al crimen o irregularidad que arrastra. Es un mecanismo parecido al que el adagio popular enuncia cuando dice: 'Una mentira hace ciento'. Todas las naciones han atravesado jornadas en que aspiró a mandar sobre ellas quien no debía mandar; pero un fuerte instinto les hizo concentrar al punto sus energías y expeler aquella irregular pretensión de mando. Rechazaron la irregularidad transitoria y reconstituyeron así su moral pública. No puede tener vigor elástico para la difícil faena de sostenerse con decoro en la historia una sociedad cuyo Estado, cuyo imperio o mando, es constitutivamente fraudulento.

No hay, pues, nada de extraño en que bastara una ligera duda, una simple vacilación sobre quién manda en el mundo, para que todo el mundo —en su vida pública y en su vida privada— haya comenzado a desmoralizarse» (1).

---

(1) [Segunda parte, cap. IV.]

Con estas palabras me refería yo no solo a la situación de gobierno, ya entonces de muchos países europeos, sino más ampliamente a la situación en el mundo tomado en su totalidad. Lo que acabo de leer pertenece a la segunda parte de mi libro en que se ha reparado poco, como si en él se hablase solo de las masas. Esa segunda parte de mi libro se titula «¿Quién manda en el mundo?». Creo que es la porción de él que puede hoy tener alguna actualidad porque todo lo anunciado en la primera parte se ha cumplido ya, es cosa pasada, y ahora estamos en la segunda parte. ¿Quién manda en cada nación y quién manda en el mundo?

El simple hecho de que fuese la *potestas imperii* la que calificase el nuevo régimen, revela hasta qué punto era lo contrario de una auténtica institución. Porque *imperium* era el ámbito de potestad arbitrario que se otorga al magistrado para que «mande» según su albedrío en lo que la ley no prescribe. Era un poder discrecional, por tanto, lo más opuesto a la ley. Por eso no era ni podía ser una magistratura. Yo lo he llamado hasta este momento, algunas veces, «institución», pero era por pura cortesía. Y el caso es que la definición más precisa del *imperare* se debe al propio Julio César en su libro *De la Guerra Civil: alias sunt legati partes, alias imperatoris, alter omnia agere ad praescriptum, alter libero ad summam rerum consulare debet.* (3, 51, 4). ¿Y qué fue entonces el *imperium*? Hoy lo comprendemos muy bien porque la mayor parte de los pueblos de la Europa continental viven en pareja situación; el *imperium*, ya lo he dicho, fue solo un expediente, es decir, una solución que se adopta porque la urgencia lo impone, porque no hay otra mejor. Esa solución no tiene más título que la eficacia y por eso, una vez pasado el peligro, suele desaparecer. Lo sorprendente del caso romano es que no desapareció, que perduró sin transformarse en algo mejor fundado, sin lograr modelarse como institución y magistratura. Pero en la conciencia de los romanos, a pesar de la astenia en que esa conciencia cayó, siguió siendo algo jurídicamente ilegítimo; la idea de que el Senado es el supremo cuerpo civil y la decisiva *auctoritas* pervive siempre, como fondo de la sensibilidad hasta Diocleciano. Por ejemplo: en 275, cuando Aureliano perece asesinado, el propio ejército pide al Senado que elija emperador y es nombrado Tácito. Pero lo infrecuente, lo insólito de tal comportamiento demuestra hasta qué punto se había debilitado en el pueblo romano la fe en sus instituciones tradicionales. Ahora bien, no ha habido pueblo que haya tenido más fe en sus instituciones que el pueblo romano. Más aún,

la fe del pueblo romano consistía precisamente en sus instituciones. Recuérdese que estas no eran solo humanas. La ciudad, Roma, era la convivencia de los hombres y de los dioses. Las instituciones civiles eran inseparables de las instituciones religiosas, de modo que no cabe imaginar la pérdida de fe en aquellas sin que se diese a la vez la pérdida de la fe en los dioses, por tanto, la pérdida de la fe toda.

Una y otra vez, ya desde el propio Augusto, se intenta en alguna manera volver a los usos políticos antiguos. Es el prurito de toda ilegitimidad. Desea legitimarse volviendo al derecho normal e inveterado. Quiere consagrarse. La fórmula de retorno nos la da Tiberio: *Priscum ad morem recidere* (Tácito: *Annales*, III, LIII). Se intenta restaurar la antigua religión, ya decaída; se procura eliminar a los extranjeros, rehabilitar las viejas instituciones religiosas y usuales, e incluso se produce un movimiento arcaizante en el idioma repristinando vetustos vocablos caídos en desuso. Se quiere, en suma, volver hacia atrás. Pero el ensayo es vano. En historia no se puede volver. La historia es irreversible. Es, quiérase o no, inexorablemente un caminar en lo desconocido, en lo intransitado. En la historia interviene en dosis grandes el azar e interviene el capricho. Pero ¡cuidado!, a pesar de ello la realidad histórica tiene una estructura básica que la obliga a no poder volver, sino a marchar hacia un futuro siempre nuevo. El futuro es siempre nuevo. Nadie lo tiene en el bolsillo como puede tener las ideas antiguas, las formas ya sidas. Mas si la situación o los problemas son nuevos y no se puede volver a soluciones antiguas, ¿qué cabe hacer? Señores, solo una cosa: inventar.

Roma, en este caso máximo, falló. Había sido el pueblo con mayor genio para inventar instituciones, tanto de derecho público como privado. Cuando sobrevenía una situación novísima, grave y urgente, como por generación espontánea surgía en Roma la maravillosa figura de una nueva institución eficacísima, originalísima y capaz de durar fecundamente siglos. A veces tan original que, al pronto, no se entiende, parece absurda, pero... resulta que es genial. Ejemplo: el tribunado de la plebe.

Pero se había dado en Roma otro extraño fenómeno, a saber: que después de la segunda guerra púnica, cuya conclusión es el hecho más importante de la historia romana, a aquel pueblo genial se le agota la inspiración político-jurídica o institucional. Desde entonces, ante una nueva necesidad, no se crea un nuevo uso político, sino que para afrontarla se abusa de la ley, se dan mordiscos a las instituciones establecidas para salir del apuro y así se las va desvirtuando.

El tesoro institucional no se acrece, sino que, al revés, se vive de él, se le va consumiendo.

El hecho nos interesa muy especialmente porque nos encontramos en coyuntura parecida. En muchos pueblos de Europa se quiere *volver:* unos a los usos políticos del siglo XIX, otros preferirían ir más atrás, por ejemplo, al tiempo de la Contrarreforma, pero todo ello es pura fantasmagoría histórica. Todos esos intentos, inexorablemente, fracasarán. La apariencia durará más o menos meses, pero el viento histórico, soplando sobre ella, se la llevará por delante. También las naciones de Europa se hallan en la ineluctable necesidad de tener que inventar.

Conviene, sin embargo, no exagerar las fórmulas que las realidades históricas nos inspiran. La idea tiene obligación de adaptarse lo más exactamente posible a los fenómenos que ella define. La idea es como un guante de piel que a las cosas ponemos y debe ceñirse por todos lados a ellas, reproducir en la medida posible su auténtica forma. Este ceñirse a lo real es la delicia de la idea. La idea es así la perfecta caricia.

Nada encuentro que restar a lo que he llamado «carácter ilegítimo del Imperio». Esta es la hora en que ni siquiera ha podido encontrarse aún su definición jurídica. El problema atormentó ya a Mommsen y sigue atormentando a los historiadores escrupulosos. Pero, aun ilegítimo —puesto que los emperadores eran normalmente impuestos por el ejército y eran ante todo, como su nombre indica, los jefes del ejército—, la anomalía no es tan inexplicable. Los jefes del Estado, en la buena tradición jurídica romana, eran escogidos y sancionados por el cuerpo electoral de los ciudadanos, por los comicios. Pues bien, yo sostengo que el ejército del Imperio era el órgano homólogo del cuerpo electoral republicano. Este se había convertido en intriga, farsa y violencia. Bandas de proletarios romanos pagadas por los ambiciosos —la palabra «ambición» significa precisamente esto: *ambitus*, andar cohechando electores— no podían ya representar el ingente mundo romano ni siquiera al «pueblo romano», desparramado ya por toda Italia y todas las distintas provincias. Además, ya en tiempo de Cicerón es imposible materialmente celebrar las elecciones porque grupos armados —grupos fascistas— acuden al foro armados y apalean a los electores.

Por otra parte, es un error creer que el ejército asumió el poder político por el mero hecho bruto de su poder físico, de su violencia. Se olvida la historia del ejército romano. La constitución tradicional

y legítima se denomina *Senatus Populusque Romanus*. Ahora bien, el pueblo, el *populus*, es originariamente la nación en armas, es el ejército de los ciudadanos. Por eso *populari* no significa *poblar*, sino todo lo contrario, «despoblar», devastar. El ejército romano era el conjunto de los ciudadanos y, especialmente, sus clases superiores —esto es lo que se llamaba *populus*—; y lo era hasta el punto de que fue la organización del ejército quien conformó el cuerpo electoral. Esto significó, clara y deliberadamente, la llamada reforma de Servio Tulio, que crea los *comitia centuriata*. A pesar de la proletarización del ejército por Mario, Sylla renueva aquel sentido, de suerte que en tiempo de Augusto sigue siendo el ejército «lo mejor» socialmente. Añádase a esto que, desde Pompeyo, el ejército se considera «necesario» para la existencia de Roma, y que ya Augusto hizo permanente el ejército profesional. Hay, pues, una continuidad de hecho entre las elecciones normales en los comicios y la aclamación de un emperador por las legiones. En las primeras revueltas en tiempo de Tiberio, los soldados declaran ya que está *sua in manu sita rem Romanam*. Se sienten como si fuesen los «obreros» del Estado y constantemente reclaman aumento de jornales, mejora de condiciones, privilegios, retiro cómodo. El soldado, pues, en la estructura de aquella sociedad, significa a la vez el militar, el elector y el obrero.

Mas de todos modos no perdamos de vista lo esencial, y lo esencial es que el gobernante, es decir, el poder de que todo lo demás depende, era antes elegido y sancionado por la sociedad, por la colectividad como tal, por el conjunto de los hombres que formaban el pueblo romano y ahora va a ser elegido solo por los soldados, por el ejército. Mas el ejército es un aparato del Estado, el cual Estado es a su vez un sistema de aparatos, de órganos públicos artificiales creados por la sociedad. Artificiales, quiero decir, como lo es una máquina que construimos. El Estado es rígido, funciona mecánicamente por necesidad de las cosas mismas; es inhumano. El Estado actúa guiado puramente por las cosas, por la objetividad.

Ahora podemos volver al comienzo de esta conferencia y cerrar el circuito, *looping the loop*. Dije que el Imperio nació del cansancio histórico que once guerras civiles habían producido en el hombre romano. Los romanos, por fatiga trágica, renuncian a dirigir su propio destino, deja de ser cada cual señor de sí mismo, se abandonan y entregan al aparato inhumano pero eficaz que es el Estado. Lo que pasó en Roma nos lo ha formulado insuperablemente Tácito, con dramático laconismo, en una frase de tres palabras que restallan

como un trallazo: *ruere in servitium*, es decir, los romanos se precipitan en la servidumbre. Por tanto, para salvarse se envilecieron. El Estado deja de ser un aparato al servicio de la sociedad. El *estatismo* —y esto fue en forma extrema el Imperio romano— significa que la relación entre Estado y la sociedad se invierte y, en vez de servir aquel a esta, la sociedad entera va a convertirse en carne vil de que el Estado se alimenta. Los individuos no tendrán ya vida pública: quedan condenados a encerrarse en su vida privada, y aun esto en la medida en que el Estado no tiene la conveniencia de entrar también dentro de esta, de imponerle formas desde fuera, de reglamentarla.

Nótese que todo esto tiene un valor superlativo referido a los romanos, porque el hombre romano —a diferencia del asiático y aun del europeo— vivía ante todo y sobre todo *desde* su vida pública. El romano —y, en general, el antiguo— no tenía apenas vida privada. Lo inverso, lograr que la historia sea ante todo vida privada, ha sido la genial invención europea debida a los germanos, y por eso es tan grave lo que desde hace cuarenta años ha comenzado a pasar en Europa: la pleamar del estatismo. Yo procuré ponerles en guardia frente al pavoroso fenómeno, y en mi citado libro titulé un capítulo «El mayor peligro: el Estado». Allí me refiero, aunque brevemente, al Imperio romano y especialmente al siglo de los Severos, es decir, al siglo III, que ha sido traído a consideración por el profesor Altheim.

La historia del Imperio romano, acaso el fenómeno más grandioso de la historia del mundo, es en realidad la historia de un progresivo cansancio y la historia de un progresivo envilecimiento del individuo humano. La historia es aún más paradójica que nosotros los filósofos que hemos venido al mundo, precisamente al mundo, para lanzarnos paradojas, es decir, expresar opiniones —*doxon*— que son distintas de las opiniones dominantes —*para-doxon*. La historia humana es espantosa y es maravillosa, precisamente porque no es tonta, racional geometría.

Pero el Imperio romano tiene otra faceta. Los romanos, los auténticos romanos, los romanos de la Monarquía y de la República eran hombres estupendos, geniales, pero eran incultos. Así, después de la batalla de Pidna (168 años antes de Cristo), en que fueron vencidos los persas, Grecia hizo soplar con toda fuerza un viento espiritual sobre las cabezas macizas, toscas, de los romanos. Grecia significa ante todo: poetas, retóricos y pensadores. Sobre todo estos últimos. Los pensadores son fabricantes de ideas. Los romanos nunca habían tenido ideas y, pronto, se llenaron de ideas. Sobre la «intoxicación

por la victoria» sufrieron la «intoxicación por la cultura». ¡La cultura! ¡Qué cosa tan hermosa! ¿No es verdad? En la campaña de Macedonia, bajo el mando del gran Paulo Emilio, padre nada menos que de Escipión Emiliano —tal vez el romano más perfecto—, los romanos se contagiaron de la cultura helénica. Descubrieron que en el mundo hay unas cosas deleitables que se llaman «ideas», pero también que en el mundo hay otra cosa que se llama «homosexualidad». También esto pertenecía a la cultura griega, no al lado, sino esencialmente. Los grandes pensamientos de Platón —algunos de los cuales son los más geniales que el ser humano ha pensado— nos llegan envueltos en homosexualidad, aunque los profesores alemanes se esfuerzan en ocultarlo, con lo cual falsifican a Platón y a todo el helenismo. Ya he dicho que la cultura es una cosa horrible. Lo que encontramos en un colegio de muchachas en lugar de cultura es más bien lo contrario, a saber, pura pedagogía. Desgraciadamente también los profesores universitarios hacen demasiada pedagogía, empleando demasiados miramientos cursis que les impedían irles de verdad al cuerpo a los hombres de la Antigüedad —que no eran precisamente ovejas. Y solo eso último es en definitiva lo fecundo. Todo lo demás es solo preparación, aunque en Alemania es una preparación grandiosa, magnífica, incomparable. A pesar de ello los problemas decisivos de los antiguos están aún en barbecho, porque no pueden ser tratados en el marco de esta filología burguesa, mansa, domesticada. Por eso yo sueño desde hace muchos años con una filología jabalí.

Sobre los romanos cayó súbitamente un *diluvio* de ideas. Pero las ideas son pensamientos que nosotros tenemos, bien porque hayan sido producidas por nosotros, bien porque las hayamos recibido. Son ocurrencias individuales para las que buscamos y encontramos razones de suerte que incluso puedan ser demostradas. Entonces las llamamos verdades científicas porque estamos convencidos de ellas. Mas, precisamente porque están erigidas sobre razones, siempre encuentran a su vez contra-razones. Por eso son y no pueden ser más que fluctuantes interpretaciones de la realidad.

Pero hay otro estrato de ideas que un hombre tiene, diferentes de todas aquellas que se le ocurren o que adopta. Esas «ideas» básicas que llamo «creencias» —ya se verá por qué— no surgen en tal día y hora *dentro* de nuestra vida, no arribamos a ellas por un acto particular de pensar, no son, en suma, pensamientos que tenemos, no son ocurrencias ni siquiera de aquella especie más elevada por su perfección lógica y que denominamos razonamientos. Todo lo

contrario: esas ideas que son, de verdad, «creencias» constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de esta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Más aún: precisamente porque son creencias radicalísimas se confunden para nosotros con la realidad misma —son nuestro mundo y nuestro ser—, pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros que podrían muy bien no habérsenos ocurrido.

Cuando se ha caído en la cuenta de la diferencia existente entre esos dos estratos de ideas aparece, sin más, claro el diferente papel que juegan en nuestra vida. Y, por lo pronto, la enorme diferencia de rango funcional. De las ideas-ocurrencias —y conste que incluyo en ellas las verdades más rigorosas de la ciencia— podemos decir que las producimos, las sostenemos, las discutimos, las propagamos, combatimos en su pro y hasta somos capaces de morir por ellas. Lo que no podemos es... vivir de ellas. Son obra nuestra y, por lo mismo, suponen ya nuestra vida, la cual se asienta en ideas-creencias que no producimos nosotros, que, en general, ni siquiera nos formulamos y que, claro está, no discutimos, ni propagamos ni sostenemos. Con las creencias propiamente no *hacemos* nada, sino que simplemente *estamos* en ellas. Precisamente lo que no nos pasa jamás —si hablamos cuidadosamente— con nuestras ocurrencias. El lenguaje vulgar ha inventado certeramente la expresión «estar en la creencia». En efecto, en la creencia se está, y la ocurrencia se tiene y se sostiene. Pero la creencia es quien nos tiene y sostiene a nosotros.

Hay, pues, ideas *con* que nos encontramos —por eso las llamo ocurrencias— e ideas *en* que nos encontramos, que parecen estar ahí ya antes de que nos ocupemos en pensar.

Esta concepción obliga a crear nuevos métodos y nueva técnica en historia. Hay que convertirse en minero de humanidades. Este estudio de las creencias como tales nos revela los diversos estados porque pasan. Un mismo contenido de fe puede actuar en épocas sucesivas de modos diferentes. Sin meternos en más finuras topamos, desde luego, con estos tres estados de una misma creencia: cuando es fe viva, cuando es fe inerte o «muerta» y cuando es duda.

Sin ideas, bien entendido, el hombre no podría vivir. Cuando Goethe dijo «En el principio era la acción», decía una frase poco meditada porque evidentemente una acción no es posible sin que antes exista el proyecto, el bosquejo de esta acción. Y este proyecto para la acción es precisamente la previa idea. Las ideas, por tanto, las ocurrencias, los pensamientos de los individuos son aquello que las

generaciones posteriores engranan en la capa de las creencias; se convierten en creencias y desaparecen como ideas.

Pero al principio las ideas son fuerzas destructoras, porque desarraigan a los hombres de una u otra creencia y finalmente, al cabo del tiempo, pueden destruir toda la creencia de un pueblo. Este destino sufrió, naturalmente en conexión con otras muchas causas, progresivamente, lo que parecía férrea *creencia* de los romanos.

La historia de los dos primeros siglos del Imperio romano ofrece este aspecto: fue la época de la «culturización» de los romanos, la época de la helenización de los latinos, de los italiotas, de los españoles, de los galos, moros y sirios. No podemos seguir hoy los estadios de este proceso, cuyo punto más alto está señalado por el gobierno de los emperadores españoles Trajano y Adriano —dos sevillanos— y sus sucesores. Al terminar el siglo II, el mundo romano ya estaba culturalizado, pero la desaparición de sus creencias era evidente. Recordemos ahora que el comienzo del Imperio coincidió con la etapa inicial de esta desaparición de las creencias.

Al final de este segundo siglo y principios del tercero debemos representarnos a los romanos como hombres en los cuales se encontraban en los últimos estertores precisamente aquellas cualidades que los había hecho grandes y famosos. Estaban completamente desmoralizados. Ya no tenían espina dorsal. Habían vivido de *una creencia* determinada, es decir, de un sistema de creencias. La crencia de los romanos era muy sencilla, y esta sencillez era la causa de su fuerza y dureza. Creían en sí mismos *como* romanos, como ciudadanos de la ciudad de Roma. Pero la ciudad de Roma era, como hemos dicho, no solo una ciudad de hombres, sino una coexistencia de hombres y dioses. Esta coexistencia tenía aún, respecto a los dioses, un carácter jurídico, y el romano creía *ante todo* en su derecho y en el derecho en general. No me refiero a lo que los teóricos e historiadores del derecho nos ponen en el primer plano como derecho romano, que indudablemente era como técnica jurídica sumamente refinado, pero por eso mismo abstracto, y por eso también relativamente fácil de trasplantar a otros pueblos; así puede el llamado Derecho romano ser recibido y aceptado por el Occidente. Pero el auténticamente puro derecho de los romanos era el derecho arcaico al que nuestros tratados sobre el famoso derecho romano despachan con unas cuantas páginas. No podemos decir ahora nada más sobre ello, porque acaso es lo más importante cuando se osa hablar de Roma, Ahora bien, a lo largo de la vida del Imperio la creencia en este derecho había desaparecido y solo quedaba una sutil, pero solo técnica, rela-

ción con él. Este nuevo Derecho no era ya un Derecho originario, sino un derecho conceptual, de jurisconsultos. Era más bien jurisprudencia que derecho vivido. Esto explica la tolerancia frente a la constante ilegitimidad del poder público. Sin la fe en sus instituciones, los romanos habían perdido por completo una vida pública desde hacía dos siglos; eran, como queda dicho, privados. Cuando Tertuliano, para defender a los cristianos acusados de conspiraciones, dijo: *Nec ulla res magis aliena cum publica*, es decir, que a los cristianos nada les era más ajeno que ocuparse de la vida política, pública, sabía muy bien que lo mismo podía decirse de todos los cuidadanos del Imperio, excepto algunos generales, perfectos y los más altos funcionarios.

Se conservaba oficialmente a los antiguos dioses, porque estaban intrincados profundamente en la esencia de la ciudad de Roma, pero habían perdido su presencia auténticamente religiosa ante los individuos. A lo más eran honrados de una manera inerte, con lo que los teólogos llaman «fe muerta».

Sin Derecho, sin dioses, los romanos no solo se habían quedado humanamente vacíos, sino al mismo tiempo humanamente degradados, *avilis*. En tales condiciones no se podía esperar que estos hombres fueran muy despiertos espiritualmente. Es un tema que desgraciadamente no he visto tratado, a saber, el entontecimiento colectivo de un pueblo maravilloso. El proceso comenzó ya en el tiempo de Cicerón y, como todos los fenómenos de involución, se continuó durante dos siglos. De tales seres no se puede esperar ciencia, ni verdadera poesía, ni verdadera religión. Por eso se abrieron a las supersticiones más elementales y a las pseudofilosofías más estúpidas y a la charlatanería teosófica.

Estamos, por último, en el siglo III; llegamos a la época de los Severos, que era nuestro verdadero tema.

He hablado todo el tiempo precisamente sobre este siglo III, pero creo no haber sido bastante claro y explícito. Porque lo más formal que sobre esta época, este siglo III, tenía que decir es que precisamente en él alcanzó su verdad el Imperio romano, es decir, que todos los rasgos que desde el comienzo hemos señalado uno tras otro, se mostraron entonces completamente al desnudo, cínicamente manifiestos. El Estado de Séptimo Severo chupa toda la vida de la sociedad. Todo se ha hecho estatal. El Estado consiste constitutivamente en burocracia. La culminación de la burocratización es precisamente militarización. Este proceso se perfecciona con Séptimo, y precisamente con una soldadesca que ni siquiera pertenecía a las

provincias profundamente romanizadas, sino compuesta de hombres que todavía eran casi bárbaros, es decir, que solo actuaban como meros soldados; como los senegaleses en las dos últimas guerras mundiales. Todo lo que no es Estado desaparece de nuestra vista en el paisaje de este siglo. No solo el pueblo romano está en su esencia estatificado, sino que está cubierto con el Estado. No se ven políticos, ni escritores, ni artistas —los pocos que hay quedan en el último plano—, solo se ven dos clases de hombres que son precisamente los que son instrumentos indispensables y directos del Estado, a saber: militares y juristas. Precisamente en este tiempo encontramos a los juristas más grandes de Roma en el primer plano, incluso como prefectos: Papiniano, Ulpiano, Paulo. Los juristas son naturalmente los técnicos de la administración.

De aquí que sea este un punto en que también me saparo del profesor Altheim, cuando le veo tomar demasiado en serio la aparición de la novela en estos años. Yo apenas creo que la novela o cualquier otro producto literario pueda ser considerado como algo representativo o sintomático de aquella vida. El propio profesor Altheim ha dicho en algunas páginas sobre la antigua Roma, publicadas hace un par de años, que toda la producción novelística de esta época puede ser impresa en dos tomitos. Así, pues, a mi juicio, la novela no puede ser presentada en ningún caso como un fenómeno de descomposición —ni entonces ni en el siglo XIX—, porque el profesor Altheim olvida en el citado ensayo que la novela ha sido una invención del barroco; por tanto, de una época que en modo alguno puede ser considerada como de disolución.

Desgraciadamente el tiempo me aprieta con sus cadenas y no me permite hablar más de los verdaderos síntomas de la vida en el siglo III, por ejemplo, del misticismo de la época, que siempre ha sido un sustitutivo de la verdadera religión. Los hombres se habían hecho frívolos y, por tanto, incapaces de algo auténtico. Se preocupaban ante todo de cosas con apariencias religiosas. Esto llegó a ser incluso una manía. Debían celebrar constantes ritos, ser espectadores de misterios, y los libros místicos se escribían hasta el infinito, con una verdadera grafomanía. Esta es, según sospecho, la verdadera literatura de este siglo: no las novelas, sino las fantasmagorías teosóficas.

Pero lleguemos al fin. No se debe suponer, con todo lo que he dicho, que en esta época no se encontraban hombres realmente grandes. Ante todo Séptimo Severo, acaso uno de los más maravillosos fenómenos humanos y varoniles: un administrador enérgico,

audaz, inteligente, bien dotado. Yo no conozco en la historia sino pocas figuras de tal perfección, y aun para que nada le faltase, era capaz de enamorarse y perderse con una de las mujeres más maravillosas de toda la historia: la genial fémina siria que se llama Julia Domna. Naturalmente el hecho de que valore tan alto este detalle hará que los profesores me lo tomen a mal; pero yo no vivo para ni de los profesores. Ellos escriben historias donde no hay más que hombres. Quisiera reparar su olvido, pues veo que la mitad de la humanidad es femenina y con su genuino ser femenino ha hecho algo, y más que algo importante históricamente.

Julia Domna, Julia Domna, perdóname. Tú mereces, por lo menos, densa y trémula, toda una conferencia.

UNA VISTA SOBRE LA SITUACIÓN DEL GERENTE O «MANAGER» EN LA SOCIEDAD ACTUAL[1]

Tengo muchas dudas de que pueda interesar a ustedes lo que les voy a decir. Por esta razón me resistí a aceptar la honrosa invitación que el *British Institute of Management* me hizo para dirigir a ustedes la palabra. Yo no pretendo hoy decir a ustedes nada que les parezca inmediatamente práctico sino, más bien al revés, poner a la vista cuestiones, como incitación a que ustedes mediten sobre ellas. Mi propósito es intentar presentar a ustedes una vista de la situación del gerente o *manager* en la sociedad actual. Pero no siendo yo gerente de nada ni habiendo vivido de cerca los problemas de este oficio, la vista que voy a ofrecer a ustedes está tomada desde el exterior, es la vista que puede tomar un transeúnte. Debo decir, sin embargo, que me parece un error el excesivo desdén con que nuestra época, obsesa con el especialismo, recibe las opiniones que sobre nuestras cosas surgen en un transeúnte. El transeúnte lo es casi siempre porque va a lo suyo, que es distinto de lo nuestro. Avanza enfocado hacia sus propios temas, con un aparato de conceptos formado en vista de ellos, con habitualidades de análisis que su ocupación continuada han decantado en él. Mas conforme sigue su ruta, mira de soslayo a uno y a otro lado y ve lo que ve en la perspectiva y con los reflejos de sus consolidadas preocupaciones, desde sus puntos de vista, distintos de los que iluminan al profesional. No tiene duda de que si el transeúnte es algo perspicaz, su visión externa viene a completar la interna que de nosotros mismos tenemos,

(1) [Conferencia en el congreso organizado por el *British Institute of Management*, sobre «The Contribution of Management to European Prosperity» y celebrado en Torquay en octubre de 1954. El texto corresponde al original manuscrito.]

liberándonos de la angostura de horizonte que nuestra profesión ha ido creando en nosotros.

Pero no voy ahora a describir o a esbozar esta opinión exterior de la ocupación de ustedes. Necesitaría más tiempo del que tengo a mi disposición. Realmente en esta reunión tengo muy poco que hacer y acepto con gusto el papel de ser la quinta rueda del carro. Se trata solamente, por tanto, de hacer en modo informal algunas consideraciones generales.

Vamos, pues, al asunto.

Hace trece años se publicó el estruendoso libro de James Burnham titulado *Managerial Revolution*. La obra se compone de una serie de exageraciones y casi todo en ella está desdibujado, pero si podamos todas sus exuberancias, queda en pie un diagnóstico que luego se ha repetido innumerables veces y que expresa una realidad, a saber, la situación excepcional del oficio de gerente o director de Empresa en la estructura de la sociedad actual.

Mas prefiero que no se confunda mi idea de cual es la situación excepcional del *manager* en la sociedad actual con las figuras exorbitadas de Burnham. A mi juicio se trata de un razonamiento muy sencillo. La producción —ni que decir tiene— y cuanto ella trae inmediatamente consigo —por ejemplo, el comercio— ha sido siempre una de las grandes dimensiones en la perspectiva de la vida colectiva. Pero historia quiere decir cambio y los cambios más decisivos suelen consistir no tanto en la aparición de novedades como en que las grandes y perennes dimensiones de la vida colectiva cambian su localización en la perspectiva, es decir, que una determinada actividad humana pasa de hallarse en segundo o tercer término a situarse en el primero. En la Edad Media eran guerra y religión las dos grandes ocupaciones situadas en ese primer término. Con esto no quiero decir solo que eran las más estimadas, sino que en la estructura efectiva de aquella sociedad el guerrero y el clérigo eran las piezas que articulaban la máquina o mecanismo de la sociedad. Pues bien, el hecho decisivo de que vamos a partir y que es de sobra patente, consiste en que la producción es hoy la dimensión de la vida colectiva que se haya situada en primer término. No se trata tampoco, repito, de que sea la más estimada, sino que de hecho toda la vida colectiva funciona teniendo como eje de articulación la industria, el comercio y las actividades secundarias que ambas cosas traen consigo.

Las causas positivas de ello son de sobra notorias: la industrialización, combinada con el progreso de la higiene, ha hecho posible

el crecimiento enorme de la población en Occidente durante los últimos ciento cincuenta años y la reclamación de un nivel de vida más elevado. Estos dos factores han permitido y obligado, a su vez, a que la industria se desarrolle velozmente en proporciones gigantescas.

Pero este fenómeno, que una dimensión de la vida pase a ocupar el primer término, no se origina solo en que esa actividad, por unas u otras causas, adquiera una importancia excepcional. La vida, tanto la personal como la colectiva, es un sistema de relatividades. En la vida, por desgracia, no hay nada absoluto. El hombre está condenado a vivir entre cosas relativas. Así en este caso acontece que la situación prominente de la producción en nuestro tiempo se debe no solo a que ella haya ganado en efectiva importancia, sino a que otras dimensiones de la vida la han perdido relativamente. En el siglo XVII gritaba Shaftesbury: *Liberty and letters!* Esto era en él la expresión de un deseo, pero este deseo resultó certero como los siglos XVIII y XIX se encargaron de probar. Libertad y cultura fueron ocupando el primer plano de la atención pública. A pesar del crecimiento enorme que la industria fue alcanzando en la pasada centuria, las cuestiones de libertad y las cuestiones de cultura —sobre todo en el continente— mantenían la producción en un segundo término. Pero hoy el grito de Shaftesbury suena como una voz extemporánea. Las gentes, en una u otra medida, se dejan arrebatar la libertad tranquilamente. Las dictaduras patentes o larvadas son un rasgo característico del presente. Las gentes se ocupan cada vez menos de las letras. La crisis grave del mercado del libro es otro de los rasgos que caracterizan a nuestro tiempo.

Otro ejemplo. La Universidad ha sido uno de los órganos viscerales en la vida de nuestros pueblos desde la Edad Media hasta fines del siglo XIX. Recuérdese lo que ha sido para la vida europea y especialmente para la vida francesa, la *Sorbonne*. No se trata solo de que esa institución gozase de un gran prestigio ornamental. No: se trata de que tenía un poder social enorme, hasta el punto de que el Estado tenía que contar con él. Pues bien, desde hace más de cuarenta años la *Sorbonne* no ejerce influencia alguna sobre la vida continental europea y ni siquiera representa un papel activo en la sociedad francesa. Esto no es de escasa importancia para comprender la actual estructura de Francia. En lo que va de siglo, la vida francesa fluye por cauces que no pasan por la *Sorbonne*. El poder espiritual que esta ejercía se ha desvanecido. Lo cual me recuerda el magnífico puente romano que hay en un amplio valle de España, cerca de Portugal. Desde hace siglos el río cambió de cauce y el

puente se quedó en seco. Uno imagina que aquella magnífica construcción mira a sus pies y se pregunta: ¿Dónde diablos se me ha ido el río?

Con estos ejemplos no pretendo otra cosa que traer ahora a la memoria de ustedes cómo formas de actividad humana que eran antes fuerzas de primer término en la dinámica de la vida colectiva, se han debilitado. Esta debilidad no consiste en que, por ejemplo, los profesores de la *Sorbonne* y de las demás universidades continentales —me refiero a estas porque son las que mejor conozco— sean menos valiosos que los de otros tiempos. Probablemente el tipo medio de profesor actual conoce mejor su disciplina que la conocían sus predecesores de hace cien años. Por eso el síntoma es grave. A pesar de que los profesores universitarios son tal vez mejores, la Universidad ha dejado de ser un factor prominente en nuestra sociedad y vegeta en planos muy secundarios dentro de la vida colectiva. Y esto aparece aún más subrayado cuando vemos que, no obstante, algún Instituto de Investigación Científica ocupa la atención de las gentes, provoca su entusiasmo y logra la concesión de medios económicos extraordinarios. Esto acontece, por ejemplo, en Alemania con el Instituto Max Planck de Göttingen. Pero este, como algún otro que goce también de un prestigio hoy insólito, no es propiamente un instituto universitario, sino que en él se investigan los problemas del átomo y ello con vistas al posible aprovechamiento de su energía, no solo para la guerra, sino para la producción. Es esta quien lo hace destacarse.

Todo ello nos hace ver cómo la colocación prominente de la producción en la vida colectiva procede no solo de haber crecido su propia importancia, sino que otras formas de actividad se han debilitado y no tienen hoy fuerza bastante para controlarla, quiero decir, para mantenerla a nivel con ellas. Estas son las que podríamos llamar las causas negativas de aquel fenómeno. Me interesaba aludir a ellas porque de ordinario solo se tiene en cuenta las positivas.

La fábrica, la casa de comercio, la agencia de propaganda, el servicio de transportes, son hoy los órganos principales del cuerpo social. Es de notar, en contraste con esto, la debilitación que sufre la familia. El hecho de que hoy casi todos los gobiernos se esfuercen en protegerla, demuestra que necesita auxilio, que padece astenia. Donde quiera —y me refiero sobre todo a las clases sociales que se llaman superiores— la vida familiar va siendo reducida al mínimo y ello, primariamente, por una razón económica que nos hace revivir con energía la etimología de la palabra. Las habitaciones

tienen que ser pequeñas y el programa de vida dentro de ellas reducido, por la sencilla razón de que escasea al extremo el servicio doméstico, los criados —los *famuli*. Porque la palabra *familia*— tal vez de origen etrusco— no ha significado hasta hace a lo sumo dos siglos, padre, madre e hijos, sino los criados, los familiares. No parece fácil que se pueda contrarrestar esta volatilización progresiva de la familia. Más aquí tienen ustedes otro ejemplo de debilitación que contribuye a que fábrica, oficina y agencia hayan pasado a primer término en el organismo del vivir colectivo.

Más no basta que la produción haya adquirido ese rango en la perspectiva de la vida colectiva para que el oficio de gerente se encontrase en una situación excepcional. En la producción actúa el capital, sea particular sea del Estado —como en Rusia—, y actúan los obreros. En los comienzos de la era industrial estos dos eran los elementos decisivos y no el gerente. La razón es clara: la industria naciente hacía del proceso de producción y distribución una labor bastante sencilla. Ni el número de los obreros era muy grande ni su actitud era permanentemente problemática. Las operaciones de fabricación no eran complicadas. Los mercados se abrían sin grandes competiciones ante el productor. De aquí que para dirigir una industria o una casa comercial, no fueran necesarias en la persona dotes extraordinarias, por lo menos, dotes muy especiales. El Consejo de Administración o el *Board of Directors* podía, sin gran dificultad, sustituir al gerente por otro. Hoy todas estas condiciones han variado. La producción —y recuerdo que empleo esta palabra en su sentido más amplio, es decir, abarcando todo lo que la producción trae consigo: comercio, propaganda, etc.— la producción implica hoy el empleo de técnicas sumamente complicadas, no solo la técnica de la fabricación, sino la técnica administrativa y la técnica económica que permite prever los cambios de la coyuntura. Por otro lado, la función de dar órdenes se ha hecho cada vez más difícil, porque el número de obreros es, con frecuencia, grande; porque su actitud es suspicaz y llena de reacciones negativas; porque su organización sindical es poderosa y de gran cohesión, de suerte que lo que pasa en otras empresas distantes repercute en la propia. También se ha hecho difícil la relación del gerente con el capital, porque este —repito, sea particular o del Estado— está malhumorado. En Europa, al menos, el capital ha perdido alegría y aun tal vez, no fuera del todo erróneo decir que ha perdido la fe en sí mismo. Están ya lejos los tiempos en que el capital podía, sin que sus ilusiones fueran arbitrarias, esperar espléndidos dividendos. Hoy tiene

normalmente que contentarse con muy moderada renta y, sobre ello, sufrir que la tributación la cercene todavía más. De modo que el gerente encuentra ante sí la inquietud y frecuente indocilidad de los obreros y tras sí, en su retaguardia, el mal humor del capital.

Todas estas alusiones a hechos elementales, que son de ustedes harto conocidos, tenían que ser enunciadas aquí porque creo que son tales hechos los que han dado al oficio de gerente una situación excepcional. Siempre, claro está, fue necesario que alguien dirigiese una empresa y diese órdenes; pero antes, digámoslo con una expresión deliberadamente exagerada, eso podía hacerlo cualquiera en la mayor parte de las empresas. Hoy al complicarse en grado tal el proceso de producción, la figura del gerente ha tenido que adelantarse a primer término. Sin él nada puede marchar. Deprimido el capital, excitados los obreros, siendo forzoso el empleo de técnicas defíciles, todo viene a gravitar sobre la capacidad del gerente. Y así tenemos eso que hemos llamado su situación excepcional, en la presente sociedad.

En rigor, podía haberles ahorrado a ustedes todo lo que hasta ahora he dicho por que el sencillo razonamiento que al comenzar anuncié, puede formularse lacónicamente así: 1.º, la producción se halla hoy en el primer término de la vida colectiva; 2.º, dentro de la producción el gerente se ha convertido en el factor que está en primer término, que es la pieza principal, lo que los relojeros llamaban la rueda catalina. En este puesto de máxima eficiencia pero, a la vez, de enorme responsabilidad y —por qué no decirlo— de extremo peligro, el hombre que ejerce la gerencia de una empresa no puede menos de recibir sobre sí todas las ventajas que la sociedad actual puede ofrecer, pero, al mismo tiempo, todos los impactos que de ella son emitidos.

Ahora vamos a intentar definir algunos de los caracteres de la sociedad europea actual que más especialmente afectan a esta ocupación de dirigir empresas, aunque —debo subrayarlo— tiene una relación distante con las cotidianas preocupaciones del director de empresa.

Pero al ingresar en este tema, que es el que me ha sido propuesto, tropiezo, desde luego, con una grave dificultad, a saber, que tengo de lo que es una sociedad, de lo que es propiamente social una idea muy diferente de las que, por cierto con gran vaguedad, suelen circular.

Tengo la convicción de que las sociedades europeas —llámeselas pueblos o naciones— se encuentran hoy en un estado anormal en cuanto sociedades y si se quiere diagnosticar en qué profundidades de su estructura radica el mal, es forzoso partir de una idea clara respecto a lo que es el fenómeno social y la sociedad. Esto me obliga a hacer algo que, al pronto, les va a parecer a ustedes demasiado inoportuno, a saber, dedicar un rato a las abstracciones de una teoría sociológica.

El más eminente de los sociólogos alemanes, que murió en 1920, Max Weber, consideraba que el fenómeno social consiste en el comportamiento de un individuo humano respecto a otro u otros individuos humanos. Lo esencial y distintivo de esta relación entre hombre y hombre es que al actuar cada uno de nosotros sobre otro individuo humano, sabemos que este va a reaccionar frente a nuestra acción según esta sea, lo cual nos obliga a anticipar en este comportamiento nuestro esa su posible reacción. La piedra, en cambio, no prevé nuestra acción y por eso su reacción no es propiamente una respuesta. De aquí que nuestra relación con la piedra no sea trato, *intercourse*. Según esto, el fenómeno social consistiría en las relaciones interindividuales y nada más. El análisis de Weber definía muy bien lo característico de la convivencia humana, pero la cuestión es si la sociedad y lo social no son más que relación entre los individuos, si no son más que convivencia.

Tomemos dos ejemplos de convivencia interindividual: la amistad entre dos hombres y el amor entre madre e hijo. En ambos casos se trata de que el individuo determinado que es él, que es la madre, ejecuta hacia otro individuo determinado e insustituible, el amigo, el hijo, un acto concreto que se le ha ocurrido en virtud de razones y motivos que le son propios; un acto, por tanto, que tiene para él sentido, que él entiende y cuya ejecución procede de su libre voluntad. Solo merece estrictamente el nombre de acción humana una acción que tiene estos atributos, a saber: 1.º, que su proyecto se origine en nuestra persona; 2.º, que, por tanto, eso que vamos a hacer sea para nosotros inteligible, y 3.º, que su ejecución proceda originariamente de nuestra libre voluntad.

Es probable que en este momento no vean ustedes claro qué es lo que con todo esto quiero decir, pero en seguida, espero, le va a ser a ustedes patente.

La relación entre amigos, entre madre e hijo, sería imposible si no se hablasen. Al hablar uno dice al otro lo que a él se le ha ocurrido y que, por lo mismo, tiene para él sentido, y lo hace porque

quiere, porque tiene la voluntad de ello. Hasta aquí tenemos que el hablar es una acción humana, personal e interindividual. Pero es el caso que para hablar ambos —los amigos, la madre y el hijo— no tienen más remedio que emplear una lengua. Ahora bien, esta lengua no es creación de ninguno de ellos y el usarla no procede de su voluntad. He aquí, pues, que en estas relaciones tan típicamente interindividuales se intercala algo que viene a los individuos de fuera de ellos, y que emplean quieran o no. El uso de la lengua no es, pues, una acción estrictamente humana, según lo que hace un momento dijimos. Cada uno de nosotros encuentra ante sí la lengua como algo que él no ha creado y que le es impuesto, quiera o no, si pretende comunicar con otro. ¿Quién ha creado la lengua, de qué voluntad ha emanado?

Para responder con claridad a esta pregunta conviene que observemos otro hecho trivial en que la misma cuestión se hace más patente.

Si uno de ustedes acude a una reunión de personas que le son conocidas, va allí por razones que le son propias, por motivos personales suyos y va con la intención de hacer esto o aquello que tiene para él sentido. Sin embargo, notemos que al llegar al lugar de la reunión lo primero que hace es una cosa sobremanera extraña: toma la mano de cada persona que allí hay, la oprime, la sacude y luego la abandona. Es lo que llamamos saludo. El no tiene interés alguno en ejecutar este acto, no lo ha inventado él; más aún, ni siquiera lo entiende, lo único que sabe es que él no tiene más remedio que ejecutar esa sorprendente operación, aunque no quiera —nótenlo bien, aunque no quiera—, porque si deja de hacerlo aquellas personas ejercerán represalias contra él, por lo menos considerándole como un hombre mal educado e insolente. (Hace cincuenta años la represalia era más enérgica: el hombre conocido a quien no saludábamos nos enviaba dos padrinos y nos retaba a duelo con sable, espada o pistola. No era, pues, una broma.) Aquí las cosas se presentan con superlativa claridad: al sacudir la mano del prójimo en el saludo, ejecutamos un acto que ni se origina en nosotros, ni lo entendemos, ni, por tanto, podemos originariamente quererlo. Lo hacemos porque no tenemos más remedio, porque nuestro contorno de convivencia nos obliga a ello y, por tanto, lo ejecutamos no como hombres, sino como autómatas, mecánicamente, lo hacemos porque los demás lo hacen y a cada uno de los otros le pasa lo mismo con los demás, uno de los cuales somos nosotros. Ningún individuo determinado, es decir, ninguna persona,

ningún hombre es causante de este comportamiento, ni lo ha inventado ni lo ha querido. Como ustedes saben, esta es la hora en que ignoramos todavía cuál es verdaderamente el origen del apretón de manos. Existen varias hipotésis, varias teorías; pero esto es la prueba mejor de que nos es ininteligible mientras lo ejecutamos.

He aquí, pues, que al saludar nos sorprendemos ejecutando una acción que es ininteligible, que, por tanto, no puede provenir de nuestra voluntad y, en consecuencia, que no es, en sentido propio, humana. Lo hacemos porque se hace, porque los otros lo hacen, pero a cada uno de estos les acontece lo propio. Hechos de este tipo son los que llamamos «usos», y, a mi juicio, los «usos» son el fenómeno social básico. Pero el nombre «uso» oculta, más bien que hace resaltar, lo que es más importante en el «uso». Lo primero que con este vocablo pensamos es que los hombres imitan un cierto comportamiento, y que esto lleva a que ese comportamiento se generalice y al generalizarse se convierta en algo que nos es habitual: en una costumbre. Pero imitación y habitualización son solo los modos, bien que no los únicos, como un uso se constituye. Mas una vez que este se halla constituido, surge en él un atributo completamente nuevo y que no tiene nada que ver con la imitación y la habituación, las cuales últimamente dependen de nuestra voluntad. Podemos libremente suspender nuestra imitación y comportarnos en forma no habitual. Ese nuevo atributo, que es el decisivo, nos aparece bien claro en el momento en que intentamos comportarnos contra el uso. Al punto descubrimos que esto no se puede hacer impunemente, que nuestro comportamiento desusado nos acarrea dificultades. Estas dificultades serán, según cual sea el uso de que hablamos, de los grados más diversos.

Si uno de ustedes sale mañana a la calle vestido como un caballero de la Edad Media, es probable que sea conducido a la comisaría policíaca. ¿Por qué? Porque no es uso hoy vestir de ese modo y se sospechará que anda mal de la cabeza, lo que no es débil peligro para él. El atributo decisivo de los usos es que ejercen sobre nosotros una presión coactiva. Es un error pensar que solo la ley, que solo el derecho establecido posee el carácter de coacción. Todos los usos la ejercen automáticamente y en esa coacción anónima de que nadie es responsable, consiste lo propiamente social. Porque tampoco es exclusivo de la ley que dispare su coacción sobre nosotros, aunque nosotros no la aceptemos e incluso aunque nosotros la ignoremos. Los usos establecidos nos oprimen mecánicamente sin contar con nuestra adhesión. Esto se ve claro si imaginamos que cada uno de

los que acuden a una reunión social es, en el fondo de su conciencia, enemigo del saludo, por razones higiénicas o de otro orden. No obstante, todos se verán obligados a saludarse en la forma usual. Si quieren evitarlo tendrían que ponerse expresamente de acuerdo para eliminar el saludo, pero conste que esto supone esfuerzo y tiempo, y significa que ha llegado a constituirse un nuevo uso —el uso de no saludar con un apretón de manos—. Los usos tardan mucho en formarse y tardan mucho en caer en desuso y ser sustituidos. Y como la historia es más que nada la historia de los usos colectivos, de aquí que sea lenta, tardígrada. Homero cita como un proverbio ya viejo en su tiempo, que «los molinos de los Dioses —es decir, el destino histórico— muelen despacio». Esos molinos son los usos.

En todo momento, el individuo, la persona, vive prisionera en la trama inmensa de usos que su contorno humano mecánicamente le impone. Esto nos lleva a una idea de lo que es una sociedad que podría formularse así: sociedad es la convivencia de hombres sometidos a un determinado sistema de usos. Sin duda, ese sistema de usos, aunque muy lentamente, se va modificando con el tiempo. En cada momento observamos que ciertos usos están cayendo en desuso, es decir, que están perdiendo lo que les es más esencial: su validez o como yo prefiero decir, tomando el término del vocabulario jurídico, su vigencia, su poder coactivo automático. Viceversa, otros comportamientos están en todo momento adquiriéndola, haciéndose vigentes. Y como un comportamiento por muy generalizado que esté no es propiamente uso sino cuando ha logrado ese peculiar carácter que es la vigencia, será mejor que llamemos a los usos «vigencias» —*inforcements*. Cuando los usos son vigentes, ejercen sobre nosotros su presión impositiva. Más por lo mismo, viceversa, podemos recurrir a ellos como a instancias superiores que nos amparan —lo mismo que la ley. Sin tales instancias la convivencia humana sería imposible.

Entre los innumerables usos hay una clase de ellos que son los que ahora nos importan: los usos intelectuales, es decir, las opiniones reinantes. Esta expresión de la lengua vulgar —española, francesa y alemana— es sumamente certera. Hay, en efecto, en todo momento, un repertorio de ideas sobre el universo, sobre el hombre, sobre el Estado, sobre lo justo, etc., que, efectivamente, reinan y que reinan no constitucionalmente, sino dictatorialmente. Esas ideas efectivamente reinantes son las únicas que deberían denominarse «opinión pública». Cuando el Instituto Gallup investiga lo que las gentes

piensan sobre un tema y nos hace saber que 60 por 100 piensan A y 40 por 100 B, es palmario que averigua lo que ciertos grupos particulares de una sociedad opinan. Pero la «opinión pública» no es una opinión particular, aunque sea esta aritméticamente la más frecuente. No me es posible detenerme en un estudio suficiente de lo que es la «opinión pública». Solo diré que ostenta los mismos atributos que los demás usos, y, por tanto, que *mientras* es un uso intelectual vigente no depende de que coincidan con ella más o menos individuos. Recuerden lo que dije hablando sobre el saludo, en el caso de que todos los asistentes a una reunión social fuesen íntimamente opuestos al saludo. Puede, en efecto darse y se ha dado el caso —bien que es un caso límite— de que una opinión pública conserve durante algún tiempo su vigencia, a pesar de que casi todos los individuos de una sociedad piensen de otra manera. El Instituto Gallup investiga el modo de pensar que las gentes tienen sobre temas superficiales y momentáneos, es decir, precisamente sobre temas acerca de los cuales no se ha formado una auténtica «opinión pública». La «opinión pública», en este sentido, constituye un estrato mucho más profundo; en rigor, el estrato básico que sustenta la estructura de una sociedad. Su investigación reclama métodos muy distintos de los empleados por el Instituto Gallup.

Pues bien, señores, cuando se pregunta cuál es el fondo social del *management* europeo la respuesta primera y más importante debería ser, a mi juicio, un diagnóstico del estado en que se hallan las vigencias que más afectan al proceso de producción. Por ejemplo, cuál es la efectiva vigencia actual sobre quién debe mandar y quién debe obedecer. Cuál es la opinión pública, de verdad vigente, sobre el derecho de propiedad y sobre la figura de sociedad que era, hasta ahora, la nación. Y sobre el Estado y sus límites. Y sobre el individuo frente a la colectividad.

Yo me permitiría recomendar a los *managers* que no confíen demasiado en lo que vulgarmente se llama «opinión pública», porque esta es casi siempre superficial y mudadiza. En cambio, deben esforzarse en escrutar cuáles son las efectivas vigencias que en la sociedad donde viven —en su pueblo o nación— poseen efectivo poder impositivo, y que últimamente decidirán más allá de todas las variaciones de la llamada opinión pública.

Sin duda, en su labor cotidiana el *manager* tiene que ocuparse de problemas sumamente concretos: cuál va a ser el precio de las primeras materias en la temporada próxima; si los obreros van o

no a pedir aumento de jornal; si los distintos departamentos de la empresa funcionarán con cohesión; si el capital apremia más o menos en la reclamación de dividendos; si se corre el peligro de perder un mercado concreto o si es posible ganar otro nuevo.

Es posible que hace cincuenta años, y salvas circunstancias muy singulares y momentáneas, ese repertorio de problemas concretos fuese lo único que debía interesar al *manager*. Pero hoy no creo que pueda ser así. En efecto, al tratar de entrever cómo es el fondo social sobre el cual se ejercita hoy la labor del *management*, tropezamos en seguida con la sospecha de que ese fondo social no merezca, sin reservas, ser llamado *fondo;* es decir, algo estable, firme, sólido, donde tranquilamente se puedan afianzar los pies. No se trata solo de que la estructura de nuestras sociedades europeas de hace cincuenta años haya sido sustituida por otra estructura de diferente forma, pero no menos estructurada, en cuyo caso el esfuerzo del *manager* consistiría simplemente en adaptarse a esta. La verdad es que las sociedades actuales —y no sólo las europeas— se hallan en un estado móvil, flúido; son, diríamos, materia líquida sobre la cual los pies no pueden afianzarse. Sobre la sociedad actual no se puede andar como sobre una tierra firme; solo se puede nadar.

Agradecería a ustedes que al oir esto, como otras cosas que voy a decir, no se apresuren a clasificar de pesimistas o de optimistas mis apreciaciones. Con ello no se consigue más que nublar todo intento que hagamos para esclarecer un poco el estado presente de las cosas, que es ya de suyo de sobra complicado. Los que han dirigido las empresas europeas en los últimos veinticinco años aceptarán, creo, esta imagen mía de que no han andado, sino que han nadado; y sin embargo han conseguido, a la fecha en que estamos, algo prodigioso: la reconstitución de la producción en Inglaterra, Francia, Italia y aun en Alemania, no obstante su situación especial y extremadamente anormal. Por tanto, en el elemento líquido se puede trabajar y se puede avanzar. La cultura antigua, base de la nuestra europea, se inició en las costas griegas del Asia y especialmente en un grupo de hombres, ciudadanos de Mileto, que para discutir por vez primera en la historia humana problemas científicos solían reunirse no en tierra, sino en el mar, en un navío, y denominaron su asociación los *aei naútai*, los siempre navegantes. Sírvanos esto de símbolo.

Los que han conseguido esta casi milagrosa restauración de la producción europea —noten que no digo de la economía europea— lo han logrado gracias a admirables dotes de energía, constancia,

perspicacia y, sobre todo, sobre todo por haberse mantenido en actitud alerta. A mi juicio, esta actitud de alerta debe continuar porque en las sociedades europeas hoy nada es *going concern*. Y ello se debe a que las vigencias principales que constituían, que sostenían nuestras sociedades, han ido perdiendo vigor y algunas se han volatizado sin ser sustituidas. Conviene, sin embargo, hacer constar la diferencia entre Inglaterra y los pueblos continentales; una diferencia que comprueba muy claramente la realidad de ese concepto de vigencia expuesto a ustedes por mí con arriesgada brevedad. Pues acontece que es Inglaterra el país donde la transformación de las formas sociales, la situación económica de las clases, por ejemplo, se ha modificado más profundamente sin que ello haya traído consigo perturbaciones ni turbulencias. ¿Cómo ha sido eso posible? Evidentemente porque ha podido ser hecho sobre el fondo inalterado de sus instituciones políticas tradicionales. Estas siguen gozando de vigencia en la vida colectiva de los ingleses y por eso en las vici situdes del cambio ha podido constantemente recurrirse, con plena eficacia, a la instancia suprema de ciertos principios políticos. Esto no acontece en los pueblos continentales y es una de las dificultades con que tropieza la efectiva restauración de la vida europea. Las instituciones políticas que hoy ejercen la gobernación no viven asentadas sobre un cimiento firme de últimos principios vigentes y que se impongan por sí mismos. Nada pone mejor de manifiesto lo que pueda haber de verdad en mi concepto de vigencia social como el hecho de que incluso el Estado, que una consideración superficial nos presenta como la vigente por excelencia, necesita también ser respaldado y afirmado por vigencias que existan difusas en el cuerpo social. Sin estas el Estado es solo una situación de poder que no cuenta con garantías de perduración. Por falta de aquellas vigencias difusas, las instituciones políticas viven más bien de un equilibrio inestable y precario que por el momento se ha producido entre fuerzas políticas dispares y antagónicas. Se puede precisar más y decir que viven porque no hay otras de recambio.

Este es uno de los fenómenos más característicos de nuestro tiempo. Las gentes —insisto en que me refiero al continente— no sienten entusiasmo o, por lo menos, satisfactoria confianza en el régimen bajo el cual viven, pero, al mismo tiempo, no vislumbran en el horizonte ningún otro sistema de instituciones que les sea una luminosa promesa. No era esto lo que en el pasado ha ocurrido. Cuando un régimen perdía prestigio, surgía frente a él una nueva figura de gobierno que se elevaba sobre el horizonte como un ideal.

Esto daba lugar a revoluciones —momentáneas aunque siempre por sí mismas lamentables— pero tras ellas el nuevo régimen aparecía instalado con plena vigencia. La causa de que la fuente de nuevos ideales políticos se haya secado, es probablemente esta: existe la espontánea tendencia a suponer que las posibles formas de gobierno son infinitas, de modo que cuando una se ha gastado otra surge cargada de promesas. Ahora bien, esta creencia es errónea. Como todas las cosas humanas, las formas de gobierno posibles son contadas, y cuando un pueblo o un conjunto de pueblos como Europa tiene tras sí una larga historia, hay gran probabilidad de que ha ensayado ya todas, de que ha experimentado ya, junto a sus ventajas, sus deficiencias y peligros. No es fácil, pues, que encuentre nuevas figuras de ideal político, al menos dentro de los límites nacionales. Claro que esto tiene una ventaja, a saber: que tras las experiencias del último cuarto de siglo se han hecho sumamente improbables las revoluciones.

Pero este mismo hecho de que no se entrevean nuevas figuras de régimen político debía haber bastado para consolidar los hoy establecidos en casi todos los pueblos del continente. Sin embargo, no ha sido así. En mi libro *La rebelión de las masas*, donde se habla de muchas otras cosas que no son las masas, hacía yo notar que el desprestigio del régimen democrático-parlamentario, tan acusado ya entonces —hace, pues, treinta años—, que él dio ocasión a los ensayos extravagantes y terribles que pronto habíamos de presenciar, se debía en gran parte a la incongruencia que existía entre aquellas instituciones, tal y como entonces eran, y los nuevos problemas que habían surgido. En efecto, el proceso de producción y, por tanto, la economía de cada pueblo había comenzado ya desde algún tiempo atrás a depender constitutivamente de condiciones que trascendían las fronteras nacionales. De lo cual resultaba que para resolver problemas de área mucho más ancha que la nación no se contaba más que con los pequeños instrumentos que eran las instituciones nacionales. En estos treinta años se ha ido haciendo esto cada vez más patente y van siendo cada vez más numerosos los que en todos los países postulan instituciones supernacionales a la medida del gigantesco tamaño que han adquirido los problemas de la producción. Sin embargo, la idea de una economía europea está todavía muy lejos de constituirse en una vigencia a la cual quepa recurrir como a una instancia de efectos automáticos. Cada paso que en dirección a ella se logre tendrá que ser dado por el esfuerzo de grupos, aunque cada vez más nutridos, al fin y al cabo grupos particulares. Mientras tanto seguirá ocurriendo lo que ha acaecido en estos

tres últimos decenios: que el Estado nacional incapaz por sí de dar una solución a los problemas económicos que sea saludable, natural y que, en cierto modo, marche por sí sola, se ve obligado a intervenir en ellos violentamente para lograr pseudo-soluciones de carácter efímero que dañan el porvenir de la producción misma.

La idea de Europa, y especialmente la de una economía europea unitariamente organizada, es la única figura que hallamos en nuestro horizonte capaz de convertirse en dinámico ideal. Solo ella podría curar a nuestros pueblos de esa incongruencia desmoralizadora entre la amplitud ultranacional de sus problemas y la exigüidad provinciana de sus Estados nacionales. Imagínese cuál sería la situación de estos Estados si aquellos problemas que desbordan su capacidad fuesen encomendados a instituciones supernacionales, quedando ellos exonerados de la responsabilidad de resolverlos. Sin duda esto traería consigo un descenso de rango en los Estados nacionales, mas precisamente esto parece lo deseable, porque así quedarían ajustados a sus efectivas fuerzas, y su situación sería sana y limpia, y acabarían por recobrar el prestigio que hoy no tienen.

Pero todos, aun los que menos entendemos de estos asuntos, nos preguntamos si es, en efecto, posible unificar las economías nacionales. Cada una ha sido formada a lo largo de las vicisitudes históricas en función de la forma de sociedad que ha sido característica de Occidente: la nación. Su propio y peculiar pasado, su lugar geográfico, su geología gravitan sobre cada una de ellas. ¿Cómo es posible reducirlas a un común denominador? Nadie duda de que tarea tal es superlativamente problemática y difícil, pero sería deseable que nadie dudase tampoco de que es ineludible. Para emplear la frase que estos meses está de moda, digamos que no hay solución de recambio. Antes aludí con encomio y admirativamente al hecho de que muchos pueblos de Europa hayan conseguido a estas fechas reconstituir momentáneamente su producción. Pero hice la reserva de que eso no significa la reconstitución de sus economías. Aquel logro se debe a una serie de esfuerzos y auxilios anormales. Pero una economía no puede vivir de anormalidades, aunque estas sean ejemplares y dignas de toda alabanza. Lo importante no es que hoy se produzca con plenitud, sino la probabilidad de que mañana acontezca lo mismo. Y esa probabilidad no se conquista con soluciones de momento ni con esfuerzos heroicos, sino que es preciso resolverse a las grandes soluciones que penetran en la estructura profunda de la sociedad y modifican sus bases mismas. La estructura básicamente nacional tiene que ser sustituida por una estructura básicamente europea. Si no se

intenta esto con energía, seguiremos con economías nacionales a la defensiva, que es la más triste y peligrosa actitud para una economía. Y hallándose hoy la producción misma en el primer término de la vida colectiva, dependiendo de ella todo lo demás, es de la nueva forma que se acierte a darle de donde pudiera esperarse la única política de gran formato, la única que puede salvar la existencia de Occidente.

Pero esta transformación no podrá lograrse si no se hace otra cosa que lanzar desde arriba este o aquel proyecto de gran apariencia en que se intenta unificar algún capítulo de la producción. No pretendo al decir esto restar importancia a esos nobles intentos, pero a mi juicio es desde abajo desde donde hay que empezar, quiero decir desde las empresas singulares. ¿Cómo? Aquí es donde veo yo la ingente misión histórica de los directores de empresa, misión que inevitablemente cae sobre ellos por la situación excepcional en que se han encontrado. Solo si los directores de empresa llegan a formarse una imagen, a la vez amplia y práctica, de cuáles son las condiciones elementales para una unificación de la economía europea y se resuelven a ir orientando la vida interior de sus empresas, en ese sentido podrá esperarse que el colosal cambio llegue a ser realidad. De aquí que sea tan oportuno el tema de esta reunión. Pero la contribución más eficaz de los directores de empresa y de los industriales aquí reunidos y representados sería hallar la manera de que, en reuniones primero locales y luego más amplias, continuasen trabajando en la aclaración de cómo es posible que las industrias nacidas, crecidas y modeladas bajo la vigencia de la idea de nación como figura máxima de las sociedades vulgarmente llamadas «pueblos», podrían vivir en una organización económica que trascienda los límites nacionales. La labor es ardua y viene a caer sobre hombres, los *managers*, que están ya de sobra cargados de todos los conflictos que su industria particular plantea. ¿No es pedirles demasiado solicitar de ellos que además se formen una clara conciencia de aquella gigantesca transformación? Acaso lo es, pero se trata de una tarea que no cabe eludir: es su misión histórica. No son los políticos ni siquiera los teorizadores de la economía, quienes pueden preparar las bases para tan profunda reforma: son ellos y solo ellos.

Mas es posible que en muchos de ellos exista la resistencia a pensar en el proceso económico con una óptica supernacional. Porque acontece que mientras tantas otras vigencias han perdido eficacia en los pueblos europeos, la idea de nación, contra todo lo que podía esperarse, manifiesta durante estos años un vigor tenacísimo.

Yo quisiera invitar a ustedes a reflexionar un momento sobre este punto porque es a mi juicio el más importante que el fondo social presenta a la *última* eficiencia del *management*. Durante el siglo XIX todos los pueblos europeos han practicado el nacionalismo, es decir, que no se contentaba cada cual con ser nación, sino que pretendía dar a su nacionalidad la máxima expansión posible y en algunos casos incluso a dominar a otros pueblos.

Este nacionalismo expansivo orientado hacia el exterior, condujo a grandes controversias bélicas o diplomáticas entre las naciones que reiteraban sus odios y recelos. Es interesante observar que este odio y este recelo tenían su origen en la disputa por cosas concretas y precisas. No se olvide que en esta época se produjeron las luchas por las colonias y los mercados de exportación. Pero el carácter concreto de estas contiendas no impedían que los pueblos enfrentados se admirasen a causa de sus peculiares virtudes propias. Por ejemplo, se luchaba contra los ingleses, pero al mismo tiempo se les admiraba.

Este nacionalismo dirigido hacia el exterior finalizó con las dos grandes guerras últimas, pero le sucedió otra forma completamente peculiar y extraña que vivimos y padecemos en estos años. Ninguna nación europea pretende ya expandirse o predominar. Y, sin embargo, su actitud, respecto a las demás, es negativa. Cada pueblo vive encerrado en sí, a pesar del evidentemente gigantesco intercambio mundial. Las mismas cosas que, por la fuerza de la situación, han de hacerse junto con los otros pueblos siguen siéndole, en último término, como ajenas a cada pueblo y resbalan sobre sus efectivos sentimientos. Este es un fenómeno para el que nadie estaba preparado: cada pueblo pretende hoy vivir conforme a su estilo propio y privado y siente que sus modos de vida tropiezan con los ajenos. Lamento tener que hacer esta afirmación, pero creo que debo decirlo. Hoy ningún pueblo admira a otro; por el contrario, se toma a mal y reprueba toda peculiaridad del otro pueblo, desde la manera de moverse hasta su modo de escribir y de pensar. Este hecho significa que el «nacionalismo hacia fuera» se ha transformado en un acobardado «nacionalismo hacia dentro» o, para usar una feliz expresión francesa, en un *nationalisme rentré*.

Nos encontramos, pues, en una extravagante situación; mientras por un lado se habla más que nunca —porque no puede ser menos ya que los problemas, queramos o no, obligan a ello— de acuerdos supernacionales y aun internacionales, por otro, cada pueblo se siente en su interior menos abierto que nunca a los demás.

Durante siglos la idea de Nación significó una magnífica empresa posible. Ante cada pueblo se abrían grandes posibilidades hacia el futuro. Pero hoy la nación ha dejado de ser eso. La Nación aislada no tiene porvenir cuando se entiende la idea de nación solamente en el sentido tradicional. Y esta falta de porvenir reobra sobre la moral de los individuos en cada pueblo quitándoles brío, entusiasmo para el trabajo y rigorosa ética.

Añádase a esto que en los últimos años todos los demás pueblos del mundo se han contaminado de este nacionalismo europeo, haciendo con ello más difícil todas las cuestiones internacionales; no parece exagerado decir que es este nuevo nacionalismo el máximo estorbo que las colectividades europeas encuentran para salir a alta mar. Porque a esto hay que aspirar, señores. Es preciso que los pueblos de Europa no se habitúen —y están corriendo el riesgo de ello— a contentarse con dar a sus conflictos falsas soluciones que sirven solo para salir del paso por el momento, pero que, en realidad, no hacen sino perpetuarlos.

Hay, en cambio, un factor social en el proceso de producción que en estos años se va haciendo, no me atrevo a decir que favorable, pero sí que resueltamente se va haciendo menos desfavorable: me refiero a la actitud de los obreros. Es asunto sobre el cual solo puede hablarse con amplitud si el diagnóstico ha de ajustarse a la realidad y yo no tengo ahora tiempo para ello. No es solo la elevación en el nivel de vida del obrero ni la labor estimabilísima de los directores de empresa en lo que suele hoy llamarse *human relations* lo que ha modificado el temple hostil que hace cincuenta años predominaba en ellos. Más importante ha sido en esta mutación el contraste entre lo que han conseguido las experiencias radicales hechas en algunos países para invertir la situación de los elementos actuantes en la producción —capital y trabajo— y lo que han sonseguido otros países sin necesidad de aquellas dramáticas experiencias. Este contraste ha producido en el obrero una concepción más precisa de cuáles son en todo régimen—capitalista o comunista— las condiciones de la producción. Este crecimiento de la conciencia económica en el obrero, que verosímilmente no hará sino perfeccionarse, es uno de los mejores augurios para el porvenir.

Pero me es inexcusable, antes de terminar, rozar siquiera el hecho que más grave presión ejerce hoy sobre las economías europeas —y no solo sobre las europeas—. Vivimos, en efecto, desde hace

años bajo la terrible amenaza de una inmensa guerra. No es necesario hacer constar que mientras esa amenaza subsista, no cabe hablar de una auténtica restauración en las economías nacionales ni aun en el caso de que estas fuesen de algún modo unificadas en el gigantesco organismo de una economía europea. Comprenderán ustedes que yo no voy a pretender pronosticar si esa guerra tendrá lugar o no. El número de personas que la creen inevitable, o por lo menos suficientemente probable, es de sobra crecido para que los Estados se vean forzados a su preparación. No voy a decir nada sobre esta posibilidad de una guerra por la sencilla razón de que desde un punto de vista general no hay nada que decir. Me interesa más llamar la atención de ustedes sobre la posibilidad contraria. Es ya sorprendente no solo la perduración de esa amenaza de guerra, sino que, mirando al porvenir, no entrevemos cuándo ni cómo esa amenaza va a cumplirse, de suerte que lo que en verdad vemos es solo una prolongación indefinida de la amenaza como tal. Esto lleva a algunos, que no son pocos, a pensar que esa guerra inminente no acontecerá nunca, y ello no por azar o accidente, sino por la razón más sustantiva, a saber: porque la guerra se ha hecho imposible a sí misma. Las nuevas armas son de tal potencia que con ellas la guerra deja de ser guerra y se convierte en total destrucción. Repito que esto no es sino la otra posibilidad con que hay que contar. Ahora bien, esta posibilidad —la muerte de la guerra— sería algo completamente nuevo en la historia humana.

Y cualesquiera sean los grados de su probabilidad, convendría que se fuese meditando sobre ella porque se trataría de una situación sin precedentes cuyas consecuencias, que yo sepa, no se han representado todavía los hombres. Imaginemos por un momento que esa posibilidad se convirtiese un día de estos en una notoria realidad. El júbilo de las gentes sería enorme. Por uno de sus lados, la guerra ha sido siempre una de las mayores pesadillas que han atormentado la existencia humana y he aquí que, súbitamente, esa forma terrible del destino se desvanecía. La contienda permanente entre pacifistas y belicistas quedaría eliminada. Muy bien; pero esa sería la ocasión excelente para reflexionar un poco sobre lo que la guerra ha sido en la existencia. humana. Y entonces aparecería a nuestros ojos con plena claridad que la guerra no es una herencia de la vida animal —los animales no son guerreros— ni un instinto morboso que en nuestra especie hubiese surgido, sino que la guerra fue un invento humano. De este invento, como de casi todos los inventos, se ha abusado empleándolo muchas veces con trágica frivolidad. Pero el

abuso es siempre el parásito de algo que tenía sentido, aunque en este caso el sentido fuese terrible.

La guerra, contemplada en su conjunto, como el hecho enorme que ha torturado la historia humana, ha sido, en efecto, un recurso extremo, y porque ha habido siempre conflictos entre los pueblos, que no admitían una auténtica solución, tuvieron los humanos que inventar el instrumento inhumano de la contienda.

Mas he aquí que ahora se presenta la posibilidad de que ese instrumento se haya anulado a sí mismo, que la guerra sea imposible. ¿Cómo van a resolverse los conflictos que hasta ahora no tenían y que aun hoy no tienen solución? Es evidente que la humanidad se encontraría, en esta hipótesis, urgentemente comprometida a movilizar los cerebros para inventar principios que sustituyan a la guerra, soluciones para lo que hasta ahora no tenía solución.

Por eso, señores, no bastaría, en el caso de esta posibilidad, con sentir júbilo. Hay obligación de ver con perfecta claridad el tremendo problema que surge tras de la posible muerte de la guerra.

Y no se trata de un tema académico que despierte la fruición intelectual de temperamentos teóricos. Porque en cierto modo y grado, es una realidad que está ya ahí. Pues no hace falta decidir si la guerra es ya imposible. Basta con advertir lo que parece incuestionable, a saber: que es ella tan difícil que prácticamente no se admite por ningún país la resolución de suscitarla. Y esto trae consigo lo que yo más temo y a que por otros motivos antes aludí: a que se habitúen las naciones a no resolver los problemas, a que estos se perpetúen y a que la amenaza de guerra continúe indefinidamente gravitando sobre la vida colectiva. No creo que haya cosa que pueda afectar e interesar más a los hombres que directamente conducen el proceso de la producción sino —lo repito— esa perpetuación de los problemas fundamentales, tanto económicos como políticos, que sufren actualmente nuestros pueblos europeos.

Trátase, por tanto, de un grandioso proyecto. La paz —no esta o aquella pequeña paz como tantas que la historia conoce, sino la paz como forma estable, acaso definitiva, de convivencia entre los pueblos— no es un puro deseo, es una cosa y, por tanto, como tal necesita ser fabricada. Para ello es menester encontrar nuevos y radicales principios del derecho. Europa ha sido siempre pródiga en invenciones. ¿Por qué no hemos de esperar que también consiga esta?

COMENTARIO AL «BANQUETE» DE PLATON

NOTA PRELIMINAR

CONFORME *en una primera nota a su texto advierte el autor, las páginas que siguen son «apuntes» para un comentario al* Banquete *de Platón. Ese comentario, al parecer, pensó Ortega llevarlo a cabo en un seminario organizado en Lisboa con ese fin. Pero el manuscrito lleva notas y retoques, sin duda preparatorios de una edición del mismo, que, en efecto, fue anunciada en 1946. Sin embargo, el texto quedó inacabado e inédito entre los papeles del autor.*

En sus páginas procura Ortega interponer una serie de reflexiones previas a la lectura y comentario del texto platónico, tomado simplemente como ejemplo de «libro». El tema central, en la parte en que llegó a escribirse y que ha aparecido, consiste, esencialmente, «en hacerse bien cargo de qué es leer» y no aborda propiamente el anunciado comentario.

Su desarrollo nos lleva desde la cuestión inicial —qué sea el libro en cuanto «palabra escrita»— al problema del habla, del lenguaje o «decir» verbal. Y de este, en cuanto implica un organismo con tres elementos: situación, lengua y gesto (a través de un análisis del cuerpo humano como ingrediente del gesto, el cual desaparece en la «palabra escrita»), a un planteamiento de la realidad *del mundo originario de la vida humana, que se sitúa entre las páginas importantes del pensamiento del autor, frente y más allá de toda metafísica tradicional, incluida muy especialmente la ontología del «existencialismo».*

LOS COMPILADORES.

I

[Qué es leer]

Leer, leer un libro es, como todas las demás ocupaciones propiamente humanas, una faena utópica (1). Llamo utópica a toda acción cuya intención inicial no puede ser cumplida en el desarrollo de su ejercicio y tiene que contentarse con aproximaciones esencialmente contradictorias del propósito que la había incoado. Así, «leer» comienza por significar el proyecto de entender plenamente un texto. Ahora bien, esto es imposible. Solo cabe, con un gran esfuerzo, extraer una porción más o menos importante de lo que el texto ha pretendido decir, comunicar, declarar, pero siempre quedará un residuo «ilegible». Es, en cambio, probable que mientras hacemos ese esfuerzo *leamos*, de paso, en el texto, esto es, entendamos cosas que el autor no ha «querido» decir y, sin embargo, las ha «dicho», nos las ha revelado involuntariamente, más aún, contra su decidida voluntad. Esta doble condición del decir, tan extraña y antitética, aparece formalizada en dos principios de mi «Axiomática para una nueva Filología» que suenan así:

1.º Todo decir es deficiente —dice menos de lo que quiere.

2.º Todo decir es exuberante —da a entender más de lo que se propone (2).

Pero esto último, este obsequio impremeditado que la exuberancia del decir nos proporciona, no compensa su constitutiva deficiencia y no hace más lograda la operación de leer, si por lectura

(1) Estas páginas son el comienzo de unos «Apuntes para un comentario al *Banquete*, de Platón». Se trata de un conjunto de notas que no han sido redactadas para la publicación, sino para acompañar la lectura del texto platónico en un curso de seminario escolar.

(2) Véase de mi libro en preparación —*Velázquez*— el primer capítulo, «La reviviscencia de los cuadros». [En *Obras completas*, vol. VIII.]

entendemos meramente entender lo que un autor ha *querido* decir. Mas precisamente el hecho de que reparemos muy pronto en que buena parte de lo que el autor está efectivamente diciendo se nos escapa —por ejemplo, incluso la significación un tanto precisa de este o aquel vocablo— nos revela que leer no puede consistir solo en recibir lo que buenamente las frases escritas quieren volcar sobre nosotros, que leer no es, sin más, deslizarse sobre el texto, sino que es forzoso salir del texto, abandonar nuestra pasividad y construirnos laboriosamente toda la realidad mental no *dicha* en él, pero que es imprescindible para entenderlo más satisfactoriamente. Entonces agradecemos todas aquellas averiguaciones supererrogativas que habíamos descubierto como por detrás de las frases leídas y que el autor no se proponía comunicarnos o aun se proponía ocultarnos. Trae esto consigo que *todo* texto nos aparezca como mero fragmento de un todo X que es preciso reconstruir. Leer en serio, auténtico leer, es referir las palabras patentes a ese todo latente dentro del cual quedan precisadas y con ello entendidas.

La cosa podrá parecer estrambótica, pero no puede parecer cuestionable: para entender lo que alguien quiso decir nos hace falta saber mucho más lo que quiso decir y saber de su autor mucho más de lo que él mismo sabía. Por eso estaba Kant de sobra en lo cierto cuando reclamaba que se entendiese a Platón mejor que él mismo se entendía.

Esta labor es penosa; supone diversas técnicas y muy complicadas teorías, unas generales, otras particulares con que iremos tropezando en nuestra lectura del *Banquete*. El conjunto de esos esfuerzos, técnicos unos, de espontánea perspicacia otros, se llama «interpretar», y el arte de ello, «hermenéutica». Leer no es, pues, cualquier cosa. Toda realidad tiene que ser definida según su forma plenaria de que todas las demás son modos deficientes. En este sentido, leer es interpretar y no otra cosa. ¡No es, por tanto, floja tarea esta, que se juzgaría tan simple, de entender lo que alguien ha querido decir!

Decir es una de las cosas que el Hombre hace, y brota como comportamiento reactivo ante una situación. Esta situación puede ser instantánea, duradera, permanente en un hombre o constante en el Hombre, en la «humanidad». Humanidad es el nombre de una situación que dura, aproximadamente, hace un millón de años (1).

(1) El concepto filosófico de «situación», como ingrediente constitutivo de la vida humana, aparece ya en Augusto Comte. Véase, por ejemplo, su *Discours sur l'esprit positif*.

Si nos representamos estos diversos coeficientes de perduración que tienen las situaciones con el aspecto de áreas, vemos cómo cada situación queda inscrita en otra más amplia que la porta y suscita, salvo la «constante» Humanidad, que vale como algo absoluto frente a todas las demás. Forman, pues, estas áreas o estratos de situación una jerarquía orgánica de modo que las situaciones más transitorias suponen las más estadizas y en ellas se fundan.

El hecho de que entendamos hoy la *Geometría* de Euclides —hasta hace poco era libro de texto en los colegios ingleses— no indica que el decir de Euclides, por ser matemático, tenga *siempre* sentido y no solo referido a una situación, sino más bien que ciertos componentes de nuestra presente situación siguen siendo los mismos que formaban parte de la situación en que Euclides vivió y le indujo a su decir geométrico. Homero, que con un pequeño esfuerzo hubiera podido comprender la lengua de Euclides, no habría, sin embargo, entendido ninguna frase de la obra, porque desconocía la situación de la cual surgían todos aquellos enunciados. En efecto, solo quien «esté en el secreto» de que una de las ocupaciones a que el Hombre puede entregarse es esa, tan rebuscada, que se llama «hacer ciencia, teoría», puede encontrar su sentido a los decires de Euclides. Homero, al ver aquellas figuras de triángulos y polígonos, hubiera creído que «allí se trataba» de conjuraciones mágicas o si no de juegos para entretener a los chicos, porque ambas situaciones —la que lleva a hacer magia y la que lleva a jugar— sí le eran conocidas. Antes de entender cualquier decir concreto es preciso percibir claramente «de qué se trata» en ese decir y «a qué se está jugando». Esta última expresión es menos caprichosa o «literaria» de lo que el lector, al pronto, ha supuesto. Porque, según veremos, tenía gran razón —más de lo que él mismo sospechaba— Platón cuando calificó la vida humana como constitutivo juego —*paidiá* (1). Si el Hombre tuviese una «naturaleza», un ser fijo como lo tienen el mineral, el vegetal y el animal, podríamos saber de una vez para siempre lo que significaban sus comportamientos; pero como no hay tal, el Hombre en cada época *pone su vida* a finalidades diferentes más o menos nuevas, finalidades que él mismo ha inventado y que son la «convención» o *supuesto tácito* de sus actuaciones y ocupaciones. Estas solo tienen sentido referidas a aquella libérrima convención. Ahora bien, esa es la definición del juego— la ocupación «convencional» por excelencia (2). Y vice-

(1) *Leyes*, 803 C.

(2) Véase J. Huizinga: *Homo Ludens*.

versa, el hecho cotidiano de que no podamos entender un libro sin reconstruir antes la *situación convencional* desde la que fue escrito es, a su vez, una prueba incesante del carácter lúdico que por una de sus caras ostenta la vida humana.

El Hombre necesita «decir» —no entremos ahora en averiguar por qué—, y para servir a ese menester posee algunos medios. El principal órgano o medio para decir es el lenguaje. No es el único ni mucho menos. No entremos tampoco en sugerir cuáles son los demás. En cambio, hagamos constar que los lingüistas tienen del lenguaje una noción *a limine* insuficiente. Por varias razones, todas ellas tan simples que bordean la perogrullada. La primera es que los lingüistas contemplan las lenguas «ya hechas» y observan las modificaciones que con el tiempo en ellas se producen. Esto les ha permitido elaborar la ciencia más perfecta entre todas las que versan sobre humanidades. Pero la lingüística actual es una teoría macroscópica. Si ha de haber en ella un progreso sustantivo es preciso que pase a la microscopía (1). Para ello será menester que escrute la realidad «lenguaje» en su radical profundidad, y para esto es, a su vez, inexcusable que no tome las lenguas solo tal y como son «ya hechas», sino que acierte a ver el lenguaje *in statu nascendi* o, expresado en otra forma, que se presente las condiciones de posibilidad de algo así como lenguaje (2). Entonces se verá —y esto es lo perogrullesco— que la condición más fuerte para que alguien consiga decir algo es que sea capaz de silenciar todo lo demás. Solo un ente capaz de la renuncia, del ascetismo que supone callar muchas cosas que querría comunicar para lograr así decir siquiera una, puede llegar a formar una lengua. Si el Hombre se hubiese empeñado en decir (por tanto, nombrar) el matiz de color blanco que este papel tiene a diferencia de los demás papeles blancos, el lenguaje no se habría constituido porque habría desbordado en infinitudes. Por eso ningún idioma del mundo tiene vocablo para designar el matiz de este papel—es decir, de algo que vemos con toda claridad y *podríamos* muy bien *querer* decir. El matiz cromático es inefable. La idea vulgar según la cual algo es inefable porque es muy complicado, sublime o divino, padece grave error. La inefa-

---

(1) Por varios puntos a la vez, entre sí inconexos, está ya penetrando en este nivel de prodigiosa microscopía. Tales son la geografía lingüística, el estudio de la lengua *desde* los dialectos *patois*, *argots*, lenguas de grupos profesionales, etc.; la estilística.

(2) El asunto, pues, no tiene nada que ver con el problema del «origen del lenguaje».

bilidad tiene muchas dimensiones; unas, en efecto, peraltadas y patéticas, pero otras, como la aludida, ejemplarmente triviales. La lengua en su auténtica realidad nace y vive y es como un perpetuo combate y compromiso entre el querer decir y el tener que callar. El silencio, la inefabilidad, es un factor positivo e intrínseco del lenguaje. Cada sociedad practica una selección diferente en la masa enorme de lo que habría que decir para lograr decir algunas cosas, y esta selección crea el organismo que es el lenguaje. Conste, pues, que la lengua nace ya como amputación del decir. No creo que fuera difícil, trasponiendo gráficamente esta concepción de las lenguas, dibujar sus perficies de modo que al superponerlos se advirtiesen con toda claridad sus coincidencias y divergencias en el declarar y el silenciar. Cada una va modelada por un espíritu selectivo diferente que actúa en el vocabulario, en la morfología, en la sintaxis, en la estructura de frase y período.

Sorprende que maestro tan ejemplar como Meillet dijera: «Toda lengua expresa cuanto la sociedad de que ella es órgano necesita. Una lengua de semi-civilizados no será capaz de expresar teorías filosóficas, pero esto no resulta de su estructura propiamente lingüística. Con cualquier fonetismo, con cualquier gramática se puede expresar cualquier cosa» (1). No es ahora buena ocasión para discutir a fondo esta tesis, que es un ejemplo del indesarraigable optimismo instalado en el pensamiento científico desde que este echó a volar en Grecia. La fórmula «todo lo que una sociedad necesita» es demasiado poco comprometedora, pero aun así nos preguntamos con qué escantillón mide y afora Meillet las necesidades de una sociedad. Sospechamos que se oculta en sus palabras una tautología y que confunde las necesidades que una sociedad tiene con las que satisface, y la realidad de una lengua con lo que sería un lenguaje plenamente satisfactorio, es decir, perfecto (2). Afirmación tan exorbitante como la final del párrafo citado solo tendría algún derecho a hacerla quien

---

(1) *Bulletin de la Société Française de Philosophie.* Discussion du 22 Novembre 1922.

(2) Nótese de paso que este optimismo —cuyo sentido y origen vamos a detectar en este comentario del *Banquete*— no es solo lingüístico. Porque siendo la lengua una típica función de la sociedad, quiere decirse que esta es una realidad normalmente perfecta, puesto que satisface suficientemente sus necesidades. Padece, pues, también un optimismo sociológico. Esta ingenua creencia de que lo que es, simplemente porque es, tiene que ser perfecto, nos viene de Platón al través de las cañerías escolásticas. En las palabras de Meillet que cito se da por supuesto que un pueblo civilizado es capaz de expresar sus teorías filosóficas, lo cual es una piadosa ilusión.

no se ha contentado con observar los hechos lingüísticos y el *resultado* que son las lenguas, sino que frente a todas estas realidades del decir ha tenido a la vista las posibilidades de esa función y ha partido de ellas para formarse una noción radical del lenguaje (1).

Consiste, pues, el lenguaje en una previa retracción y como ascetismo del decir que acompaña toda su génesis, su organización y su desarrollo. Porque claro es que la lengua no está nunca hecha, sino que está siempre haciéndose, quiero decir, naciendo. Este *fieri*, de la realidad «lenguaje», no consiste en las modificaciones superficiales —aunque importantes— que el lingüista investiga y procura reducir a casi leyes, sino en los cambios de las tendencias profundas que engendran fenómenos enormes, como por ejemplo el que indujo al propio Meillet a escribir un estudio titulado «¿Puede la lengua inglesa considerarse como una lengua indo-europea?»

Podemos resumir esta primera condición del lenguaje diciendo: *El lenguaje está limitado siempre por una frontera de inefabilidad.* Esta limitación se halla constituida por lo que en absoluto *no se puede* decir en una lengua o en ninguna.

Pero sobre esta se monta una segunda limitación, a saber, todo aquello que el lenguaje *podría* decir pero que cada lengua silencia por esperar que el oyente puede y debe por sí suponerlo y añadirlo. Este silencio es de distinto nivel que el primero —no es absoluto, es relativo; no procede de la inefabilidad fatal, sino de una consciente economía. Frente a lo inefable llamo a esta consciente reticencia de la lengua lo *inefado*. Aquí podemos ahorrar explicaciones citando no más que unas palabras de Guillermo de Humboldt, el hombre que acaso ha tenido mayor sensibilidad para la realidad «lenguaje». «En la gramática de toda lengua hay una parte que está expresamente significada y otra que queda tácita y hay que añadir *(stillschweigend hinzugedachter Theil)*. En la lengua china aquella primera parte se halla en una proporción infinitamente pequeña frente a esta segunda.» «En toda lengua, el contexto de la elocución tiene que

(1) Es la diferencia más sustancial entre el pensamiento de hoy y el de hace medio siglo, que era aún «positivista». Este se instalaba, de buenas a primeras, en las realidades (los famosos «hechos»); las ciencias actuales, en cambio, muy especialmente la Física, ante un problema comienzan por construir el sistema de sus posibilidades y solo después alojan en esa cuadrícula formal las realidades. Quien solo tiene a la vista la realidad de un asunto no puede ver su figura, porque le falta fondo sobre el cual destaque su silueta, es decir, su *forma*. Este fondo es el plano de las posibilidades (se entiende, e imposibilidades). El lenguaje real solo se puede investigar radicalmente desde el lenguaje posible-imposible.

venir en auxilio de la gramática. En el chino ese contexto es la base para la comprensión y frecuentemente no hay más remedio que derivar de él la construcción (1). El verbo mismo solo se descubre en el concepto nominal» (2). «La lengua china, gracias al extraño fenómeno que es esta pura y simple *renuncia* (3) a una ventaja común a los demás idiomas», logra que en ella aparezcan más claras que en ninguna las relaciones y oposiciones entre las ideas.

Aquí tenemos, pues, un segundo estrato de limitación en el decir de una lengua. Es curioso que los lingüistas desaperciban esto con frecuencia, y el hecho de que al hablar una lengua se entienda y se dé a entender lo que esta deja inefado les impide reparar que la lengua no lo dice. En general, no ve que se distinga con la debida insistencia entre lo que la lengua dice y lo que «con ella» decimos nosotros.

Pero hay una tercera razón que nos patentiza hasta qué punto la lingüística no tiene una intuición plena de lo que es el lenguaje. Los pueblos más primitivos no pueden entenderse solo con su propio lenguaje, sino que necesitan el complemento de la gesticulación. Por eso no pueden hablar en la oscuridad. Frobenius ha hecho notar que los indígenas de la Nigeria no entienden bien al europeo que habla bien sus lenguas, por la sencilla razón de que gesticula mucho menos que ellos (4).

Esto nos hace reparar en que si los lingüistas entienden por «hablar» usar de una lengua, padecen un error radical. Porque la lengua no es efectivamente lenguaje = habla sino completada por las modulaciones de la voz, el gesto de la faz, la gesticulación de los miembros y la actitud somática total de la persona. Por tanto, la

---

(1) Es decir, la sintaxis.

(2) Wilhelm von Humboldt —*Werke*, V. 319—. Citado en Stenzel, *Filosofía del lenguaje* (Revista de Occidente, 1935). Para facilitar la inteligencia: imagínese una frase compuesta solo de nombres y que, por ejemplo, en el vocablo «carrera» tuviéramos que entender la idea de «corrió», junto con todos los demás modos, tiempos, números y personas del verbo «correr».

(3) Subrayado por mí.

(4) Todavía en Nueva York (Harlem) el cura negro que pronuncia el sermón de Domingo de Ramos, al contar que Jesús montó en una pollina para entrar en Jerusalén, se pone a horcajadas sobre el púlpito. «En Loango cada cual mueve la lengua a su modo o... por mejor decir, la lengua sale de la boca de cada uno según las circunstancias y la disposición en que está. Este empleo de la lengua es —no se me ocurre mejor comparación— tan libre y natural como los sonidos emitidos por los pájaros.» Peschnel-Loesche: *Die Loango-Expedition* III, 2. p. 91-95. En otros términos, las palabras no son algo rígido y fijado de una vez para siempre, sino que el gesto bucal descubre, dibuja, expresa gráficamente de la misma manera que el gesto de las

lengua del lingüista es solo un fragmento del lenguaje en cuanto «habla». Y no es que deba ocuparse de eso que dejó fuera para prescindir o exentar la lengua, pero sí que, en vista de ello, debe tratarla formalmente como realidad fragmentaria y no como un *integrum* (1).

Aunque, según he indicado, no es esta oportunidad para meternos a fondo en una teoría del lenguaje, aprovechemos el atisbo que la observación anterior nos proporciona. Ella, en efecto, nos revela que en su raíz y auténtico ser es el lenguaje una gesticulación de efectos sonoros, por intervenir en ella los aparatos laríngeo y bucal, pero que es *propiamente* inseparable de la gesticulación total, en que interviene todo nuestro cuerpo y que es lo que estrictamente

---

manos. Lévy-Bruhl: *Les fonctions mentales dans les Sociétés inférieures*, páginas 182 y 186. Añádase a esto que muchas lenguas primitivas no consisten solo en voces, sino en gestos fijos de directa y formal significación gramatical. Son lenguas que, por tanto, *no* pueden ser escritas, por lo menos en el sentido en que lo son las clásicas y las nuestras. «El que los gestos no hayan sido estudiados no quita para sernos forzoso reconocer que ciertas oscuridades aparentes de la lengua escrita no lo serían en la lengua hablada.» L. Homburger: *Les langues négro-africaines*, 1941, p. 64.

Hace muchos años dije que si los adultos ingleses y españoles son, al menos entre los occidentales, los hombres que tienen mayor dificultad para aprender lenguas extrañas, es porque tienen más hiperestesiado que los demás el sentimiento de la «dignidad» personal, si bien unos y otros por motivos y en direcciones diferentes y, en parte, antagónicos. El nexo entre ambos fenómenos, al parecer tan distantes, está en que al aprender, no siendo en la niñez, otra lengua, hay que comportarse imitativamente, abandonar el propio ser y «jugar» a ser el alemán o el francés, etc. La imitación, en la edad adulta, implica indefectiblemente cierta dosis de histrionismo, farsa y payasada a que, claro está, se resisten dos pueblos tan terriblemente serios como esos dos, tan incapaces de transmigrar de su propio *ethos* al ajeno, tan poco movilizables fuera de sí mismos. Ahora bien, esto no sería así si el lenguaje fuese solamente pronunciación —movimientos técnicamente útiles para su fin— y no, como acontece, efectiva gesticulación— movimientos expresivos que emanan líricamente de nuestra personalidad, la cual se ha ido constituyendo desde la infancia en el molde colectivo de nuestro pueblo. En suma, el inglés y el español se avergüenzan de hablar otros idiomas. Por esta razón es por la que más radicalmente una lengua es, en verdad, un *idio*-ma.

(1) Esto es lo que de primeras tendría que oponer a esta sentencia de Vendryes: «Cualesquiera sean las variaciones de entonación y de gesto que una misma frase comporta, el lingüísta puede no tenerlas en cuenta si no modifican la estructura gramatical de la frase.»

La gramática macroscópica, tal vez, pudiera pensar así; pero la actual, no se olvide, tiene ya, aparte de otras menos desarrolladas, una nueva dimensión —la estilística— que registra «modificaciones en la estructura gramatical de la frase» más finas y que en muchos casos provienen de la entonación y del gesto.

debería llamarse «habla». Seccionar de ese magnífico complejo expresivo la lengua, está justificado porque el gesto verbal termina en signos sonoros —los vocablos— que son relativamente fijos y a que van adscritas significaciones relativamente precisas y abstractas. Esto hace que pueda contraponerse a los demás tipos de gestos (1) y al quedar así, artificialmente aislada, fuese posible una primera elaboración de gramática. Pero esta debe conservar siempre viva la conciencia de que su obra, sin duda egregia e ilustre, comenzó con un crimen: tajando la integridad expresiva del hombre y dejándose a la espalda desatendida la raíz de la lengua, la lengua en su raíz y última realidad, a saber, lo que tiene de gesto, mejor aún, de modo parcial en la general gesticulación que es la carne humana.

La más somera oteada sobre la evolución de la gramática debía haber llevado a esta advertencia. La gramática comienza analizando el fenómeno verbal en cuanto que este es palabra *oída* (2). En mile-

(1) La noción clara de cuáles son los caracteres específicos de la lengua frente a los demás signos o símbolos expresivos se hallará, *por primera vez*, en el egregio libro de Karl Bühler *Sprachtheorie*. [Karl Bühler: *Teoría del lenguaje*. Revista de Occidente, 2.ª ed., Madrid, 1961.] Bühler, sin embargo, se limita a destacar el carácter «significativo» de la verbalidad, que es, en efecto, lo que constituye la parte de lengua *sensu strictu* que el lenguaje posee. De este modo consigue, a mi juicio maravillosamente, constituir una disciplina que merece con rigor denominarse «teoría de la lengua», la cual representa un nivel de consideración más elevado y abstracto, no solo que una gramática particular, sino que la lingüística general. Pero automáticamente deja fuera la realidad radical del lenguaje o *habla*, que solo puede ser contemplada en un nivel último, a saber: «filosófico».

(2) Ni aun esto con suficiente pureza. La gramática es una teoría que, como todas, nació de un menester; más precisamente, de una necesidad *nueva* originada en la invención de una nueva técnica: la escritura. Esta genial idea —representar las palabras oídas por signos visuales y hacer, por tanto, de manera deliberada que un mundo de visualidades funcione como *símbolo* de un mundo de audiciones— tiene un desarrollo de apasionante historia, como suele serlo el de toda gran técnica. En ese desarrollo y progresivo perfeccionamiento se llegó a un punto crítico que obligó a una nueva idea técnica, opuesta a la inicial, que genialmente trasciende y niega la inicial, a saber: sustituir el ideograma por el alfabeto. Pero esto era imposible si antes no se sometía a análisis los sonidos complejos que son las palabras, para descubrir en ellos sonidos primarios que en estas se repiten. Probablemente esto dio motivo a que se descubriese la idea, que había de ser infinitamente fértil en todo el ámbito mental humano, de «elementos» —στιχείον—. Al sonido elemental se adscribió un signo elemental: la letra *gramma* y he aquí inventada la gramática. Nacida con vistas a la escritura, abandona esta su primera atención a la palabra *oída*, y consistirá cada vez más, hasta el siglo XIX, en una reflexión sobre la palabra *escrita*. No en balde se llama gramática —y no *logática* o *epeática*, que es lo que hubiera sido una lingüística

nios no dio un paso esencial nuevo esta primera gramática, hasta que en el siglo XIX aprendió a hacerse lo bastante humilde para reparar en este trivialísimo hecho: que la palabra, antes de ser sonido y ser oída, tiene que ser pronunciada; que es, por tanto, antes movimiento muscular: laríngeo, bucal y nasal. Cuando el sonido verbal fue retrotraído a su génesis —como sistema de hábitos articulatorios musculares— nació la fonética y, con ella, el prodigio de rigor que es la nueva gramática (1). Pero en esta idea de la lengua como musculación, seguía actuando *demasiado* la idea antigua de la lengua como audición. En efecto, la fonética parte de que el parlante ejecuta sus movimientos de pronunciación guiado por el afán de lograr un ideal de sonido: la palabra tal y como la ha oído. Y no hay duda de que este ciclo «audición —pronunciación aproximada— nuevo sonido» actúa permanentemente en la lengua «ya hecha». Pero en el *fieria* radical a que antes me refería y que no solo opera en el origen utópico de la lengua, sino en las grandes líneas de su desarrollo, por tanto, a toda hora, lo decisivo no es el ideal auditivo de la palabra que «ya está ahí», sino la pura preferencia íntima del locutor por ciertos movimientos de pecho, laringe, boca y fosas nasales. Y esa preferencia —espontánea, inconsciente, lírica— no es un movimiento orientado en la finalidad de emitir un determinado sonido, sino que brota sin finalidad útil de la persona humana; lo cual es la condición del gesto expresivo. De donde resulta que hay que retrotraer de nuevo la fonética a una función previa a la pronunciación misma, a saber, a la gesticulación, y hay que estudiar en su raíz la lengua como puro gesto.

¿Qué quiero decir con ello? Nada vago. Se origina en una observación que debía haber sido promovida por la necesidad de facilitar la enseñanza de las lenguas extranjeras. Si se quiere que alguien aprenda a hablar bien inglés lo primero que se le debe decir, antes de enseñarle una sola palabra «inglesa», es que se entretenga a ratos en hablar su propia lengua adelantando la quijada en leve progna-

---

atenta principalmente a la audición, y aún la que hubiera podido suscitar la escritura ideográfica. Esto en cuanto a su origen. Por lo que hace a su primera constitución en cuerpo de doctrina, la labor principal se debió a la necesidad de estudiar el texto homérico en forma que se facilitaba su transmisión a los muchachos educados. El texto era ininteligible por su arcaísmo y convencionalidad.

(1) Un ensayo sobremanera ingenioso e interesante de retornar al tema auditivo es la disciplina que, frente a la fonética, se ha llamado fonología, iniciado poco antes de la guerra por el príncipe Trubetzkoy en la escuela de Praga. No tendría utilidad para nuestro tema que intentásemos aquí una breve explicación del punto de vista fonológico.

tismo. Esto trae automáticamente consigo que quede muy reducido el movimiento de los labios y que tengan que hacerlo casi todo la lengua, la laringe y las fosas nasales. La fonética inglesa emana toda de una cierta actitud de la faz. Esa actitud es el gesto normal del inglés—como todo gesto expresa sin querer, y lo que expresa este es, lisa y llanamente, el modo básico y perdurable de enfrontar la vida el insular anglo-sajón. Supongamos que se trata de enseñar el francés: dígase al aprendiz que adelante ambos labios como para besar, diríamos como para besarse uno a otro. Para regodearse uno con otro. Es el gesto expresivo de un hombre para quien vivir es degustar el mundo como un licor y regustarse a sí mismo, autocrítico, subrayador de sí propio: es el francés.

No basta, por tanto, con reconocer que en tal pueblo las gentes al hablar mueven con máxima frecuencia los labios de una cierta manera y oprimen la lengua sobre ciertas regiones de la cavidad bucal y envían el aire vibrátil contra las fosas nasales para que en ellas retumbe, sino que es menester explicitar formalmente el carácter de puras preferencias que todo eso tiene. Cada pueblo se siente a gusto viviendo en esos, precisamente en esos movimientos de sus músculos y no en otros, como le acontece con el resto de sus gesticulaciones. Ahora bien, el extrañísimo fenómeno del gesto expresivo no ha podido explicarse sino admitiendo que su función es mimar simbólicamente nuestros comportamientos imaginarios. El que furioso da un puñetazo sobre la mesa aplasta simbólicamente a alguien de quien la paciente mesa es imprevisto representante.

Mi idea es, pues, que el momento articulatorio de la lengua es secundario respecto al momento gesticulatorio, y que los gestos con que un idioma es pronunciado simbolizan los modos de vida humana que un pueblo prefiere (1).

Esto es lo que quiero sugerir cuando digo que la lengua es primero gesto. Si fuese urgente ser aquí completo y manifestar todo mi pensamiento sobre el tema, necesitaría añadir que, al mismo tiempo que un determinado estilo de gestos, es todo idioma originariamente una determinada melodía. Pero no es cosa de enredarse ahora en

---

(1) Esta idea empieza a encontrar sus confirmaciones experimentales. El doctor Oscar Russell y R. A. S. Piaget han demostrado que la laringe y las cavidades próximas cambian de «expresión» cuando «el gesto expresivo de la cara cambia». Véase *International Congress of Phonetic Sciences*, Amsterdam, 1932, y *Phychologie du Langage*, París-Alcan, 1933, pág. 99. Por otro lado, Sievers ha comprobado una diferente entonación cuando una misma palabra se emplea en nominativo y en acusativo.

esta nueva custión. Gesto, melodía, por tanto, lirismo: eso es ante todo la lengua, porque lo es el lenguaje o habla. Cosa nada sorprendente, ya que el lirismo es, tiene que ser por fuerza lo primario en el hombre, que es un tremendo animal lírico (1).

Recuérdese a qué va todo esto. Partíamos del lenguaje o habla como el medio principal, si bien no el único, con que el hombre cuenta para decir. Pero el lenguaje en cuanto lengua *sensu stricto* está *a nativitate* limitado por la necesidad de silenciar muchas cosas, por la inefabilidad. A esta limitación añade la lengua otra segunda, dejando sin decir muchas cosas imprescindibles que espera añada por sí el oyente: es lo inefado. En fin, la lengua *sensu stricto* es de suyo un mero fragmento de la expresividad humana, es la desintegración de la vida gesticulante, con lo que llegamos a una tercera limitación. Borremos ahora el eufemismo y declaremos que la lengua padece constitutivamente, y no por causa accidental, esos tres defectos o deficiencias; que no logra con suficiencia la finalidad que se propone, por tanto, que es una realidad en sí y por sí mal constituida. Pero todo esto, a su vez, venía al cuento de que si leer es entender lo que un texto quiere decir, y el medio para decirlo —la lengua— es ya de suyo tan defectuoso, no debe extrañar que la lectura resulte siempre una operación problemática.

La dificultad crece en graves porporciones si de contemplar abstractamente las limitaciones del instrumento *con que decimos* —la lengua— pasamos a inspeccionar el decir concreto y, sobre todo, el texto, el libro.

El libro es un decir fijado, «petrificado»; es, en rigor, algo que fue dicho. Pero el auténtico decir —indicamos al principio— es el que brota de una situación como reacción a ella. Arrancado de su situación originaria, es el decir solo la mitad de sí mismo. En efecto, el decir fundamental es el diálogo o el multiloquio en que los interlocutores están presentes unos a otros, y todos sumergidos en una determinada situación física, moral, mental, en suma, vital. Esta situación es a todos patente y lo que dicen la da por supuesta, no la dice, «por sabida la calla» y vaca a enunciar precisamente lo que no es patente, aquello a que la situación lleva pero no lo es sin más.

La unidad o «célula» del decir es la frase. La frase se compone de palabras, esto es, que las palabras son piezas de que está armada la máquina de la frase. Ellas por sí, aisladas, no funcionan, no son

(1) El *por qué* de todo esto, que tanto se parece a «una frase», no es para la presente coyuntura.

máquinas, como no lo son las piezas de una máquina. Esto sugiere que el vocablo aislado no tiene propiamente significación (1). Si de la frase «el león es el rey del desierto» desgajamos el vocablo «león» y lo dejamos aislado o exento, pierde toda significación y es solo punto de partida para innumerables posibles significaciones. Ese «león» solitario no sabemos si es la fiera de la estepa africana o el café «León de Oro» o León XIII o León Hebreo o «León y Castilla». Solo se carga de significación cuando lo referimos al conjunto de la frase, cuando actúa *dentro del contorno* verbal que es la frase. No sé si todas las palabras son de hecho equívocas, pero la averiguación no tendría importancia porque es incuestionable que todas lo pueden ser (2). La frase, a su vez, suele ser equívoca —es base de posibles sentidos diversos—, por tanto, tampoco *tiene* de verdad *un* sentido. Reclama que la refiramos al resto del texto, a la página, al capítulo, en fin, al libro. La frase tampoco *funciona*, tampoco es lo que es, sino con un contorno en derredor de sí. Este contorno inmediato de una palabra, de una frase, de un texto, es le contexto. El contexto es un todo dinámico en que cada parte ejerce influjo, modifica las demás y, viceversa, recibe de las demás presiones. Esto es trivial. Interesa

---

(1) La cuestión de si es la frase quien precede al vocablo único o viceversa, suscita innumerables cuestiones que no es cosa de rozar siquiera aquí Lo que arriba digo pretende solo expresar lo que nadie discute: que la frase es la forma *central* del lenguaje —a que todas las demás van o de que todas las demás descienden.

(2) El fenómeno de la equivocidad, multiplicidad de significaciones de las palabras o polisemia, es un buen ejemplo para percibir la necesidad de una disciplina que estudie las lenguas desde un nivel más profundo (o más elevado) que la lingüística. Nos hace esta constar como lo más natural del mundo que el hecho se produce en todas las lenguas. Pero lo que sí sería entonces natural es que diese la lingüística un paso más y considerase el fenómeno como carácter constitutivo del lenguaje, que equivaldría a reconocer en él un nuevo defecto consustancial. Pero en tal caso se vería obligada a explicar esta enfermedad congénita de la lengua por causas también constitutivas, y lo menos que podía hacer es intentar derivarla de la metasemia o cambio de significación que a los vocablos acontece. Mas con el fenómeno de la metasemia se comporta la lingüística parejamente. Declara la normalidad de su presencia en todo lenguaje, pero al ordenar sus hechos y explicarlos los trata como sí fuesen meros accidentes que a las palabras pasan, como podía al lingüista pasarle un accidente de automóvil.

Léase, para referirme a una obra magistral, el capítulo IV, titulado *Wandel der Worbedeutung* (Cambio de significación) que Hermann Paul dedica al asunto en sus *Prinzipien der Sprachgeschichte*, un libro, por lo demás, verdaderamente encantador, sobre ser magnífico como obra de ciencia.

más la consideración inversa: que el contexto es, en efecto, un *contorno*, el más inmediato a la palabra, el único contorno de ella patente al lector. Es un contorno todo él verbal y nada más, que nos permite, sin embargo, dar a la palabra un sentido con primera aproximación. Y lo que en esto interesa es formalizar la advertencia subrayando desde luego cómo la palabra, cuando lo es, por tanto, cuando funciona y *dice* algo, lo hace ya refiriéndose a un contorno que, por ahora, es mero contexto de otras palabras. Desde su significar más pobre, pero ya efectivo, vivaz —y no inerte, disecado como está en el diccionario—, consiste, pues, en una actuación sobre y en su contorno. Lo cual quiere decir que *el contorno forma parte de la palabra esencialmente y que la palabra es actividad*, puro dinamismo, presión de un contorno sobre ella y de ella sobre un contorno.

Pero el contexto íntegro, el libro entero es, a su vez, «equívoco» y esta «equivocidad» de su conjunto reobra sobre cada una de sus palabras. Las obras de Platón son un ejemplo máximo, diríamos escandaloso de ello. Porque esta es la hora en que, a pesar de haberse estudiado y comentado en trabajos que pesan una enormidad de toneladas, no tenemos ninguna idea clara y firme sobre qué son esos escritos, «de qué se trata en sus páginas», «a qué se juega en ellos». Ignoramos incluso si están escritos en serio o si son broma o una indecisa mixtura de ambas cosas. Y esto trae consigo que ante innumerables frases de Platón, literalmente, ante el mayor número de ellas, no sepamos si Platón las pensaba en efecto o eran pura eutrapelia. *En suma, que no entendemos a Platón.* ¡Y esto acontece con el autor que mayor influencia ha tenido sobre la vida occidental! Ahora se comprenderá que no es caprichoso iniciar una lectura del *Banquete* platónico invitando a que se reflexione sobre qué demonio de faena es esta de leer, que tan fácilmente consiste en *no* enterarse de lo que se lee.

La ausencia del dicente deja ante nosotros la palabra escrita descoyuntada del complejo expresivo que era el cuerpo de aquel. Por muy habituados que estemos a la lectura, cuanto mejor sepamos leer más sentiremos la tristeza espectral de la palabra escrita, sin voz que la llene, sin mímica carne que la incorpore y concrete. Bien decía Goethe que la palabra escrita es un subrogado, un mísero *Ersatz* de la palabra hablada. No es importuno aludir a esto en el frontis de una lección sobre el *Banquete*, porque en la obra paralela y coetánea, el *Fedro*, Platón hará constar su antipatía hacia todo libro por lo que tiene de cadavérico decir, de paralítica expresión. E insinúa agudísimamente algo en que no se suele reparar: que la relación entre

lector y libro es inmoral porque ni este puede responder a nuestras objeciones, sino que sigue petulante y sin riesgo diciendo lo mismo siempre, ni puede contestar enérgicamente al imbécil lector dándole —y esto no lo dice Platón, pero se entrelee bajo sus líneas— un buen puñetazo en las narices. Embotados por la habitualidad de la lectura que nos es ya casi una segunda naturaleza, gozamos de las evidentes ventajas de la palabra escrita —menos aún, impresa— y hemos perdido conciencia de las mermas y peligros que trae consigo. Ello ha engendrado desde hace sesenta años un menosprecio creciente de la única palabra que lo es en plenitud, la palabra oral, y con ella de las maravillas más humanas de todas, que son el diálogo, la oratoria, la retórica: la única magia efectiva (1).

Ahora bien, se da esta paradoja: puede decirse con muy holgada motivación que es Platón precisamente el primer «escritor de libros» que existe en Grecia. La obra de Tucídides no se había publicado aún cuando Platón empezó a escribir (2). De Herodoto existirían estas o las otras copias «privadas». El libro, como entidad industrial y «pública», se había inventado poco antes, hacia mediados del siglo V, y, cosa curiosa, para «publicar» las tragedias más famosas (3). Platón es el primer autor que «hace» libros, de quien se esperan libros. Hasta el punto de que en la misma Academia se estableció una «imprenta», quiero decir un taller de copistas, para publicar las obras que iba aquel produciendo. Más aún, hacia 374 Platón publica la *República*. Que yo sepa, solo Wilamowitz (4) ha reparado —y aún podría no haber ahorrado aspavientos— en la enormidad que, por tales fechas, representó la idea de escribir un libro de proporciones gigantescas como aquel. Porque no era una colección de cantos —que

---

(1) Sobre estos temas habrá que hablar durante la lectura del *Banquete*, donde más que en ningún otro escrito de Platón se mezcla la ficción de diálogos y la ficción de discursos. Entre los males que el imperio del libro ha traído, recordemos aquí solo el más inmediato y material: la disminución del vocabulario, a pesar de que la invención de la imprenta, coincidiendo con la pleamar humanística, volcó sobre los léxicos románicos su carga de latinismos.

(2) Sobre que no es *un* libro de Tucídides, sino la *obra* de Tucídides, el *érgon* de su vida. No está escrita *para* escribir, le es consustancial.

(3) Por tanto, como en nuestro siglo XVII se publicaban las «partes» de Lope de Vega o de Calderón y las colecciones de las «comedias más famosas». Parecería que la obra dramática tuviera en la escena su forma máxima de existencia y urgiese menos que para cualquier otra producción darle otra forma de vida en el libro. En ambos casos, sin embargo, aconteció lo contrario y ello invita a reflexionar sobre el fenómeno, porque acaso nos ponga en la pista de cuál es la verdadera (y problemática) condición del arte dramático.

(4) Wilamowitz Moellendorf: *Platón*, I, pág. 389, 1919.

es como eran vistos y leídos los poetas homéricos— ni una serie de narraciones en gran medida independientes, como las historias de Herodoto, sino un mamotreto tremendo hecho todo de opiniones o ideas complicadamente articuladas entre sí, formando una arquitectura de tamaño tal y tan intrincada que no podía hacerse transparente ni dominable para aquellos lectores tiernos, los cuales debieron sentirse náufragos en parejo océano de escritura (1). Es decir, que este hombre enemigo del libro no solo escribió libros, sino que lo hizo en superlativo, en colosal. Procuremos desde el umbral irnos acostumbrando a estas contradicciones en la figura de Platón, porque vamos a encontrar muchas. Pero lo que aquí significa acostumbrarse es lo contrario de insensibilizarse. Se trata de educar en nosotros la facilidad para espantarnos y leer en permanente alerta.

Esta contradicción, por otro lado, nos aclara un poco el hecho no menos extraño de que los escritos platónicos consistan siempre en diálogos que se supone haber tenido lugar, o en discursos que se fingen haber sido pronunciados. Se comprende que quien no cree mucho en la palabra escrita, puesto a escribir procure que esta imite en lo posible a la palabra hablada.

Era necesario cargar ahora la atención únicamente sobre el lado de la palabra escrita que hace de ella una forma deficitaria del decir, dejando para otra ocasión el esclarecimiento de sus primores. Porque no hay duda: si Platón escribió volúmenes no era por casualidad ni por incontinencia, sino porque, a pesar de su deficiencia congénita, es el libro la única forma en que se pueden decir ciertas cosas, las cuales sería vano querer comunicar ni al mejor amigo en las más densa de las confidencias (2). Pero nos encontramos con que la manera usual de considerar el lenguaje no toma a este en su íntegra realidad, sino que descuartiza esta y se queda con uno solo de sus miembros. Estas páginas quisieran someramente reintegrar paso a paso, en marcha dialéctica, nuestra concepción del lenguaje, hacer ver cuál es su realidad, y esto implica qué su integridad.

Ahora es para nosotros el libro ausencia del autor, y el decir escrito, fuga previa del que lo dice. Tenemos un decir sin actual dicente... ¿Por qué subrayamos tanto esto? ¿No es exagerar dar

---

(1) No hablemos de *Las leyes* que Platón dejó inacabado y es dos quintas partes mayor que la *República*.

(2) La relativa impersonalidad y como deshumanización del decir que es la palabra escrita, al mismo tiempo que espectraliza la elocución, le proporciona una distancia y anonimato, una «objetividad» que son imprescindibles para transmitir, por ejemplo, teorías.

tanta importancia al complejo gesticulatorio en que la palabra tiene su forma primigenia? Esto depende de que otros le den demasiado poca. No es discutible que si pudiésemos ver a Platón en carne viva, no más que verle y oírle emitir la voz, quedarían para nosotros auténticamente resueltos algunos de los grandes problemas que la lectura de sus libros nos plantea y que, sin ello, quedarán acaso perpetuamente enigmáticos (1).

II

[Sobre la historia del «ser»]

Y, sin embargo, no es este complemento que figura, gesto y voz proporcionan a la mera palabra, lo que últimamente no hace deplorar la ausencia corporal del autor. Tomemos la cuestión en los casos en que no cabe hacerse ilusiones sobre las dificultades de la lectura, a saber, siempre que se trata de una obra de otro tiempo, como lo es el *Banquete*. Preguntémonos: al irse el cuerpo del Platón, ¿se ha ido solo su gesticulación, entendida como en lo anterior la hemos entendido, esto es, simplemente como fenómeno expresivo? Esa gesticualción *es* el cuerpo de Platón diciendo. Ahora bien, nuestro cuerpo es la abreviatura de nuestro destino.

Para el hombre existir es encontrarse teniendo que ser aquí y ahora. Aquí y ahora, a su vez, son meras abreviaturas simbólicas que designan el mundo en que vivimos, el cual no es cualquiera, no nos es dado elegirlo, sino que es precisamente este de aquí y de ahora. El «aquí» manifiesta cierta holgura dentro de la cual podemos movilizarnos a capricho, pero siempre tendremos que estar en algún preciso «aquí», del más amplio pero no menos preciso «aquí» que es *este* mundo. Este mundo no se compone de cuerpos *físicos*. La física es una ciencia maravillosa, pero no es más que una ciencia, y el «mundo» que nos define es solo una interpretación del auténtico mundo que es ese en que vivimos y que, por ello, nos induce

(1) Por eso no tendremos más remedio que «construirnos» imaginariamente el cuerpo de Platón, su apariencia carnal, y si faltan datos que nos permitan decidir qué figura tenía, nos será forzoso imaginar varias distintas y comparar los diferentes resultados que dan puestas al dorso de sus escritos. No se hagan mohínes. Se trata simplemente de emplear en historia el método hipotético que ha permitido fraguar la física.

a hacer física. El mundo se compone de todo y solo lo que nos afecta o importa positiva o negativamente. Es tan distinto del que la física nos describe, que nuestro mundo se compone en gran parte de cosas que no hay, de las cuales hay solo su falta, su defectividad, su deplorable hueco y que, precisamente por ser todo esto, nos afectan o importan. El mundo se compone solo de lo que *nos es*. El «ser en sí y por sí» del mundo, aparte de nosotros, sin relación al cada cual que uno es, significa ya un ser secundario, derivado, interpretativo e hipotético. El sentido primordial de ser es ser-nos. También cada cual se-es, quiera o no, a sí mismo. No se trata, como creía el idealismo subjetivista, de que esta flor nos es porque la vemos ahora o porque ayer pensamos en ella. En tal caso no sería flor, sino «visión-de-flor», «pensamiento-de-flor». Mas la verdad es lo contrario: percibir la flor o pensar en ella es estarnos siendo esta flor efectivamente esta flor, bien que en dos modos distintos de su realidad. Esta flor nos es o nos flor-és. Su ser es su «florear-nos», su «florecer-nos». Esto implica que, viceversa, yo *soy a* esta flor cuando la veo, la huelo, la imagino, pienso en ella, la hecho de menos. El mundo nos es y nosotros somos al mundo —queramos o no. Solo que, como yo me soy a mí mismo, en cuanto que *soy al* mundo, en rigor, *me soy al* mundo (1).

Este carácter en que, por lo pronto, consiste el mundo —su serme— y, consecuentemente, el estar *radicalmente* referido a mí, me llevó, hace más de treinta años, a buscar otro término con que designarlo, ya que el vocablo «mundo» había significado siempre en filosofía «lo que no consiste en referencia a mí (o Yo)». Le llamé *circunstancia*. Tiene, además, la palabra esta otra ventaja. El conjunto de lo que nos está afectando y nos está importando —positiva o negativamente— y en afrontar lo cual consiste nuestra vida de cada instante, es lo que el hombre cualquiera llama «las circunstancias» o «la circunstancia». Así decimos todos los días, y muy especialmente estos años: «en las circunstancias actuales no sabe uno qué hacer». Pues bien, el mundo, el auténtico mundo es «la circunstancia actual» —lo que con términos de la antigua filosofía llamábamos antes el «aquí y ahora». Invertimos de esta suerte la concepción tradicional que es falsa, que es ingenua. Antes las circunstancias parecían darse en el mundo («se da la circunstancia»...);

(1) Facilita la comprensión de todo esto que se procure entender el verbo «ser» con carácter de verbo transitivo. Lo mismo hay que hacer con todos los sustantivos. En general, hay que convertir casi todo el vocabulario en lo que los chinos llaman *houo tseu*, palabras vivientes.

ahora es el mundo quien se da en la circunstancia, quien *consiste* en circunstancias (1). Ello nos obliga a prescindir del término «cosas», que, más que ningún otro, intercepta nuestra visión de la realidad. El mundo en que vivimos no se compone tampoco de «cosas», ni materiales ni espirituales. Afortunadamente ha llegado el pensamiento occidental a descubrir que no sabe lo que es materia ni lo que es espíritu y que no lo sabe por la sencilla razón de que no hay materia ni hay espíritu (2). Ahora vemos que se trata de dos «mitos» y que si los tomamos como tales son dos ideas magníficas, pero que no tienen nada que hacer en una concepción «lógica» de la realidad. Si no se entiende «cosa» como sinónimo de «algo» —que es un concepto vacío o formal, simple hueco mental preparado para que lo ocupe cualquier objeto—, o como mera noción práctica que no pretende representar realidades sino orientar nuestras manipulaciones gruesas, es inevitable la eliminación de este vocablo en cuanto término para calificar —y así denominar— componentes de nuestra auténtica circunstancia (3).

«Cosa» no es el nombre de ninguna realidad, sino solo de una idea nuestra con la cual se ha querido durante milenios representar la realidad. Es, por tanto, pura hipótesis, y hoy, una hipótesis insostenible. Sin embargo, es una idea tan básica, de tal modo instalada en los senos tradicionales de nuestra mente occidental, que vale la pena recordar su historia etimológica, porque esta nos revela cómo el vocablo «cosa», de significar una idea que representaba mucho más directa y adecuadamente la auténtica realidad, degeneró hasta significar una interpretación más cómoda pero más esquemática, más muerta y más remota de aquella. Desde una cierta fecha histórica muchas palabras que significaban pura actuación o actualidad dieron un «precipitado» semántico que las transformó en significaciones de «ser estático», inerte. Nada sabe tanto a muerto como, en su sentido presente y más propio, la palabra «cosa» cuando designa fenómenos minerales. El cadáver es una fiesta de vida en comparación con el mineral. Esta degeneración semántica coincide con el progreso intelectual de los pueblos griego y romano que iba a llevarlos, al

(1) Si conviene reservar el término «mundo» para alguna otra noción es cosa que ahora no urge. Aquí usaremos como equivalentes «circunstancia» y «mundo».

(2) Por lo que hace a la materia, Planck ha hecho notar que no le quedaba ya en física otro atributo que su localización en el espacio, por tanto, su espacialidad; pero el «principio de indeterminación» le ha amputado esta última nota y el concepto se ha desvanecido.

(3) [Véase en el Apéndice otro desarrollo incompleto de este tema.]

cabo de siglos, a que sus minorías de intelectuales descubriesen el pensar lógico y, con él, la ciencia. La ciencia natural ha acabado de «cosi-ficar» el mundo. Ha sido un estadio por el que ha pasado fecundamente el hombre, pero que es preciso transponer. La ciencia tiene una misión espléndida: hacer cómoda la vida de los hombres, adaptar el mundo al delirio que es el hombre. Pero la misión de la ciencia no es ser nuestra intérprete ante la auténtica realidad. Hora es ya bien cumplida para que dejemos de ser «nouveaux riches» de la ciencia (1).

La historia de lo que pasó es «toda una historia» y, en consecuencia, larga de contar. Aun reduciéndola a su último extracto, da todo lo siguiente:

Hacia 600 a. de C. gran parte de las minorías griegas más alerta comenzaron a dudar grave y extensamente de las opiniones recibidas, tradicionales, sobre «lo que hay» y de que hasta entonces se había vivido; esto es, comenzaron a no creer que «efectivamente hay lo que» aquellas opiniones decían que «hay». Por ejemplo, los Dioses y todo lo que de ellos viene: los derechos políticos «por la gracia de Dios», los deberes y las normas, los consejos oraculares, etcétera. Esta duda respecto a los contenidos concretos de muchas opiniones «establecidas» les llevó pronto a funcionalizar la duda, esto es, a dudar, por principio, de toda opinión tradicional sobre «lo que hay». Es la «duda metódica» que, expresa o sin nombre, actúa siempre que la filosofía va a nacer o a renacer. En tal situación, el hombre o degenera disolviéndose en la duda o reacciona enérgicamente, y parte en busca de algo de quien pueda decirse que «lo hay efectivamente». Ahora bien, de ese algo que se postula no tenían, por lo pronto, más que un síntoma o atributo, y este negativo: tendría que consistir en algo más allá y frente a las meras opiniones de los hombres, *por tanto*, independiente del Hombre. ¿Se advierte lo estrambótico, lo paradójico de semejante empresa? Jamás había acontecido nada parejo. Hasta entonces los hombres habían encontrado su seguridad creyendo que *hay* algos prepotentes que, para bien o para mal, se ocupan de ellos, «tienen que ver» con ellos, y que ellos, en consecuencia, deben amar y temer, halagar y evitar. Ahora se trata de salir en busca de algo que formalmente consiste en «no tener que ver» con el Hombre y, precisamente, de ese algo extranjero e indiferente al Hombre se espera que sirva para constituir nuestra

(1) Creo que se entenderá esto bien cuando lleguemos al punto de este comentario en que describamos el fenómeno inverso —lo que aconteció a los griegos cuando descubrieron la ciencia, la *epistéme*.

seguridad. En la lengua griega no existía vocablo con que designar tan paradójico algo. Ni podía existir, puesto que se trataba de una experiencia radicalmente nueva. Hubo que inventar una palabra para designar eso, X, «que hay efectivamente» frente a lo «que hay falsamente, ilusoriamente». Se le llamó de extraño modo: «lo ente» —τὸ ὄν, ἐ ὀν—. Pienso, en efecto, que la expresión no extrañaría mucho menos a los contemporáneos de Parménides que nos extraña a nosotros. Existía en el uso el participio del presente del verbo *ser* —ὤν—, ente, el que es, y más frecuentemente aún su plural neutro —τυ ὄντα—, los seres. Pero dudo mucho que el singular neutro de ese participio circulase y respondiese a algo; «lo ente» era, en verdad, un algo monstruoso, *inaudito*, completamente nuevo para la experiencia vital del heleno. No se olvide, además, que «lo ente» era algo que se buscaba pero que no se había encontrado, cuyos rasgos o caracteres —salvo su independencia del hombre, que podríamos calificar de «atributo previo»— eran aún desconocidos, ocultos por tanto, misteriosos por tanto.

A la fuerza este monstruo hueco tuvo, desde luego, que producir en el alma griega repercusiones de emoción religiosa. Era un nuevo Dios que se elevaba sobre el horizonte mental del hombre griego, pero un Dios de condición opuesta a todos los anteriores —un Dios hecho de indiferencia hacia el Hombre, aún más, de negación del hombre. «Lo ente» no significa «el que es *para* el Hombre», en uno u otro sentido del *para*, sino formalmente aquel algo cuyo ser consiste en no *ser para* el Hombre, sino en ser para sí o en sí y por sí. Su insólita forma gramatical —de singular neutro— intentaba neutralizar estilísticamente las significaciones populares del participio de presente, sobre todo en su forma más usada: τά ὄντα— los seres—, es decir, todo cuanto «hay ahí» y rodea al Hombre, sin más compromiso formal de calificación sobre la efectividad de esos seres. De aquí que, como pasa siempre, cuando se convierte una palabra de la lengua en término técnico, sus mismos inventores necesitaban recaer en la significación usual que la palabra tenía —o, como en este caso, podía tener—, y se veían obligados a añadirle adjetivos o adverbios que corrigiesen su inminente sentido vulgar. Así, estos primeros pensadores dirán muchas veces en vez de «lo ente» a secas, «lo auténticamente ente», «lo ente genuino, legítimo, no presunto ni falso». Esto es el [palabra griega ilegible]; esto va a ser el ὄτως ὄν de Platón, el κυρίως ὄν de Aristóteles (1).

(1) Es decir, «el ente verdadero-genuino», el ente como tiene que ser el ente, «el ente en su primordial sentido».

Una postrera advertencia gramatical nos interesa. El artículo somete el participio de presente a una doble modificación. Primero lo sustantiva y hace de él, por tanto, un nombre, sujeto de juicios posibles. Pero —segundo— consigue esta transmutación del participio en nombre sustantivo aprovechando el carácter de adjetivo que los participios están siempre prontos a adoptar. Ahora bien, un adjetivo es siempre predicado de juicios posibles. Cuando el artículo es neutro estas modificaciones se hacen extremas. De suerte que la expresión «lo ente» lleva en sí una constante y curiosísima tensión que, haciendo reverberar sin tregua el sustantivo en el adjetivo y, viceversa, lo convierte en un germen permanente de juicio o proposición, con su casi-sujeto y su casi-predicado. «Lo ente» *tiende*, pues, siempre a significar: «aquello que sería el verdadero ente». Y el despliegue de esa tensión hace de la locución «lo ente» como un resorte comprimido. La causa de que este perpetuo conato fracase incesantemente es esta: en la proposición o juicio normal el sujeto es algo ya sabido, que consta, y, por lo mismo, queda a la espalda del juicio cuando este parte hacia el predicado como hacia algo nuevo que se añade a lo ya sabido de aquel. Mas cuando se dice «lo ente» no se tiene nada que pueda servir de sujeto, algo que *sepamos* antes de buscarle un predicado. Lo único que tenemos es precisamente algo —una calificación— que podría servir de predicado —ente— *si* hubiese para él un sujeto. Por eso, con intención nada vagorosa, le llamo casi-predicado. Porque algo que es —diríamos mejor, que quiere ser— predicado de un sujeto, el cual, por lo pronto, no es habido, que no tiene, por tanto, de quien predicarse, no es, en verdad, un predicado, sino lo que podríamos llamar un postulado o una exigencia o un requisito. La palabra «ente», en aquella locución, significa, pues, propiamente un conjunto de exigencias o requisitos o «atributos previos»— previos al descubrimiento de algo que los cumpla. Esos atributos previos que el griego de hacia 500 a. de C. piensa en el concepto «ente» son varios. De ellos hemos citado solo los dos primeros que mutuamente se reclaman: independiente del hombre, auténtico, verdadero y legítimo. Los demás, que son aún más sustanciosos, menos formales que estos, deben ser aquí silenciados, porque no es esta oportunidad para explicarlos y solo confusión produciría nombrarlos sin explicación adjunta.

Ahora creo poder decir sin excesivo riesgo de malas inteligencias lo que no sé si se ha dicho alguna vez, pero sí sé que debía haberse dicho muchas, por ser evidente: que el concepto «ente» es un predicado sin sujeto, como el concepto «nada» es un sujeto sin predicado.

Esa demanda de sujeto que actúa con incansable vivacidad en el concepto «ente» cuando de verdad se le piensa, ese carácter de postulado, de «predicado en busca de sujeto» es lo que la da constitutivamente un carácter de pregunta. La pregunta es el *modus dicendi* cuando algo nos hace falta, no lo tenemos y no desesperamos de obtenerlo. Lo que aquí se pregunta es «¿cuál —y tal vez mejor—, quién es ente?» Al ser pregunta, claro es que no está determinada la respuesta, pero esto no quiere decir que no esté perfectamente determinada la pregunta. Y no hay que confundir el «ente» como pregunta y el «ente» como respuesta. El «ente» como pregunta está constituido por una serie de muy precisos «atributos previos», que, a fuer de tales, no pueden provenir del sujeto, todavía ignorado, que acaso consiga cumplirlos. Y, en efecto, esos «atributos previos» designan una determinada necesidad humana. Pero esto equivale a decir que «ser», «ente», *por lo pronto y en su sentido primario*, no significan el ser de las cosas, sino un menester de los hombres y, por tanto, un modo de ser los hombres. Esto puede también decirse así: los hombres necesitan que algo sea (con auténtico ser). Porque tampoco vale exorbitar el tema, envaguecerlo y universalizarlo diciendo que «el Hombre *es* pregunta por el ser o ente», y que, por tanto, el Hombre es filosofía, y vivir, filosofar. Ni es cierto que todos los hombres hasta ahora sidos y existentes se preguntaran por el ser ni es forzoso para ser Hombre, en la forma mas plenaria y menos deficiente, vivir en esa pregunta. Suponer lo contrario es una ejemplar arbitrariedad y gana de huir de las claridades hacia los patetismos incontrolables. Fueron ciertos hombres pertenecientes a las minorías alerta de Grecia en torno a 500 a. de C. quienes, en efecto, *vivieron* esa pregunta, para quienes vivir y ser valía como preguntarse por el ente. Lejos de ser algo en absoluto humano es solo y *nada menos* que una peripecia histórica —περιπετέια—. Esta peripecia instauró una tradición que dura desde hace dos mil quinientos años, con alzas y bajas, con densificaciones y atenuamientos, tradición en la cual estamos aún, tradición que aún *somos* en la forma en que se es por tradición, a saber, en combinación bastante confusa de autenticidad, mecanicidad y modificación. Muchos hombres, en efecto, fingen preguntarse desde entonces «¿cuál algo es el ser?» sin necesidad auténtica, mecánicamente, porque se les incita a ello en escuelas y libros, porque la filosofía *ya hecha* era una delicia intelectual que resultaba grato sorberse como un licor, porque la filosofía gozaba de gran prestigio en Occidente y convenía, ¡qué diablo!, prestigiarse. Toda esta gente comenzaba por aprender la respuesta a la pregunta, adquiría la solución antes que la

conciencia del problema y luego se esforzaba vanamente en entender el sentido de la pregunta. De aquí el hecho casi constante —con ninguna otra disciplina ha acontecido— de que se anduviese siempre buscando con qué llenar el hueco de la palabra «filosofía» (1).

Pero aun aquellos que seguían haciéndose la pregunta con suficiente autenticidad y hasta con el mismo vocabulario, le iban dando un sentido diferente del que tuvo en su orto, allá en Grecia. Lo cual es una razón más para rechazar la fórmula de que el Hombre *es* pregunta por el ser, porque con esos términos el Hombre se ha preguntado, desde Parménides hasta nosotros, por efectividades muy divergentes. Por eso la historia de la filosofía, más que la exposición, en secuencia cronológica, de las respuestas que se han ido dando a la pregunta inicial en que la filosofía consiste, es la historia del desplazamiento continuo de significación que ha sufrido la pregunta misma.

Sorprende un poco que se haya querido corroborar la idea exorbitante de que el Hombre *es* pregunta por el ser, citando las famosas palabras de Aristóteles: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ απορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστί τίς ἡ οὐσία —«De aquí que lo que antes y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido problemático: ¿Cuál algo es ente?, se precise en la pregunta: ¿Cuál algo es sustancia?» (2).

Si se pretende que este paso dice, con una u otra aproximación, lo mismo que aquella fórmula melodramática, temo que se trate de un error de lectura que, entre otras cosas, puede servirnos de ejemplo a nosotros, aspirantes a ser buenos lectores. Téngase en cuenta que en este lugar del libro metafísico Z se propone mostrar Aristóteles, en rara continuidad con el libro precedente, qué es lo que debe entenderse por «ente» en su sentido primero —πρῶτος— y más propio. Le importa mucho el tema porque es precisamente *su* tema. Aristóteles comienza refiriéndose a su libro fundamental, base de

---

(1) He dicho que comienzan por aprender la respuesta a la pregunta ¿qué es el ser?, por no armar más jaleos en el texto, pero claro es que, en verdad, no consiguen aprender tampoco la respuesta. Porque esta no puede entenderse si no se ha entendido previamente la pregunta, y esta no se puede entender si no se siente de modo auténtico. En esto radica principalmente la fama de «difícil» que la filosofía goza. La mayor parte de la gente que a ella se asoma no logra nunca saber «de qué se trata en ella», «a qué se juega en ella».

(2) Evito comentar el caso de que, al citar la frase, se suprima el último miembro, que es justamente el que concreta su sentido. Se trata, lisa y llanamente, de una puerilidad reveladora del «señoritismo» filosófico reinante. (*Metafísica*, 1028 b 2-4.)

toda su filosofía, que trata de los *Diferentes sentidos del término ente.* Esto quiere decir que Aristóteles parte precisamente de no aceptar la pregunta, ya tradicional en su tiempo, sobre «cuál algo es ente»; y es como si él mismo fuese el primero en declarar: «Si preguntarse por el ente es lo que han hecho hasta ahora los filósofos, yo *no* me pregunto por el ente. La razón es sencilla: porque el término «ente» es equívoco. De todos esos sentidos me quedo con uno solo —ente en la significación de sustancia—, y pregunto: ¿qué algo es sustancia?» Ente, como sustancia, es también una pregunta, es también una postulación y una exigencia; como «lo ente» sin más. Pero es claro que el postulado «sustancia», puesto que elimina otros sentidos de «lo ente», estará integrado por más «atributos previos», estará más determinado. Y, en efecto, la filosofía griega de Parménides a Aristóteles es un simpar *crescendo*, con belleza de orden sinfónico, en que se va integrando y concretando la interrogación «ente». Como Parménides inventó el término *ón* para su original curiosidad, Aristóteles no tiene más remedio que inventar para la suya —*distinta de las anteriores*— un nuevo término: la llamará *ousía*, sustancia; un nuevo monstruo. La filosofía ha sido siempre —y no podía menos de ser— una infatigable paridora de monstruos. No envidio a quien no entiende esto que acabo de decir. Nuestro Goya antepone a sus *Caprichos* este lema: *El sueño de la razón produce monstruos.* Pero, en verdad, que también la razón insomne que es la filosofía, suscita el monstruo continuamente. Un día, durante este comentario al *Banquete*, nos situaremos a una distancia *determinada* del ingente hecho histórico «filosofía» y lo veremos transitar ante nosotros con plástica evidencia, como una procesión de monstruos. Monstruos son las realidades constitutivamente inhabituales, *que por serlo no tienen en la lengua nombres adecuados.* En cuanto a la sentencia de Goya supongo que habrá sido esclarecida por otros. No tendría perdón de Dios que no lo hubiera sido. Es la clave para entender a Goya.

Tampoco conviene confundir la sustancia-pregunta con la sustancia-respuesta. La sustancia es también predicado, un predicado bastante preciso. También su primer «atributo previo» es su independencia del hombre; pero esta independencia no es bastante. También el color y la cantidad y el movimiento son independientes del Hombre, y, sin embargo, no son «entes» en propio sentido, no son «esencias» o sustancias. La independencia respecto al Hombre tiene que manifestar su posibilidad, tiene que poseer su fundamento. Este consiste en que el algo sustancial es independiente de todo otro algo: la sustancia es auténtico ente *porque* «está fuera»,

sola y suelta —ἔξω—, se entiende, de la mente (E. 4. 1028 a 2). Pero la sustancia está fuera *porque* está sola —μόνη— (Z. 1. 1028 a 34). Ninguna de las demás clases de algos pueden ser por separado —χωριστόν—. El ente separado del hombre, es el «ente en sí»; separado de todo, es «por sí», καθ'αὑτό. La soledad, el ser capaz de radical soledad es, pues, otro atributo previo del ser que el hombre Aristóteles necesita. Al pronto no entendemos por qué. Y con sobrado motivo. La soledad, atributo previo del ente, ha menester a su vez de otro que le sirva de fundamento, que la haga posible. Helo aquí: solo es capaz de ser solitario lo que se es suficiente, lo que se basta a sí mismo, lo que posee autarquía (N, 4, 1091 b-16, 18,19); por tanto, el ente que se hace firme y se sostiene a sí mismo. Gracias a ello puede y tiene que exitir solo-de-los-demás (1), *suelto de* los demás, *ab-soluto*. Véase por qué inexorable movimiento dialéctico la necesidad de algo independiente de las opiniones humanas se convierte y se concreta en la necesidad de algo que *sea* ab-solutamente: la sustancia.

Pero conste que, hablando rigorosamente, nada de lo dicho hasta aquí sobre «ente» y «sustancia» pertenece a lo que Aristóteles llama *filosofía primera* —y luego se iba a llamar «ontología». La ontología *sensu stricto* nos dice qué algos son genuinos entes y cómo lo son. Hasta aquí cabe presumir que diría Aristóteles: no hemos hecho más que ponernos de acuerdo con nosotros mismos para precisarnos qué es lo que necesitamos y, por necesitarlo, buscamos, cuando buscamos el verdadero ente. Es una cuestión previa casera, intrahumana. Una vez resuelta empieza de verdad la filosofía primera, la ontología; y, en efecto, Aristóteles, a seguida de las palabras citadas, va a pasar revista a todos los algos que son sustancias, τίνεν εἰσὶν οὐσίαι (1028 b 29), se pregunta: ¿cuáles algos son sustancias? El libro Z es el decisivo entre los doce metafísicos (2).

Y resulta que sustancias o auténticos entes son este hombre, este caballo, esta planta, Sol, Luna, los astros y, en un sentido excepcional superlativo, mas por lo mismo distante, Dios. Dejemos en un respetuoso aparte a la divinidad y preguntémonos: ¿Cómo llamamos hoy, *en el cotidiano hablar*, con nombre general, a todas esas

---

(1) Este es el significado estricto de *móne* —μόνη.

(2) Sabido es que no siendo la llamada *Metafísica* de Aristóteles una obra, sino un centón de pequeños tratados —menos aún, de meros apuntes para otros tantos tratados—, los temas fundamentales surgen en los más distantes lugares del conjunto. Pero el libro Z es el libro de la sustancia y, por tanto, el libro ontológico por excelencia.

demás sustancias? Les llamamos «cosas», usando la significación más fuerte de esta palabra. Entendemos por «cosas» los algos que son por su propia cuenta, fuera de nuestras ideas, sueltos, independientes entre sí y del hombre. Cuando en este sentido decimos de algo que es una «cosa» sobreentendemos que en ese algo no hay constitutivamente referencia alguna a nosotros, que «no tiene que ver» con nosotros, por mucho que, a veces, nosotros necesitemos de él.

Con esto hemos rizado el rizo que iniciamos declarando no poder llamar «cosas» a los componentes de nuestra circunstancia o mundo, por temor al sentido fuerte que ese vocablo tiene en nuestra lengua. Hemos precisado cual es ese sentido allí donde más conscientemente fue formulado por primera vez: en el concepto de Aristóteles. Este concepto influyó enérgicamente en todo el pensamiento culto de los siglos inmediatamente posteriores y contribuyó a consolidar la idea y, con la idea, el valor de los vocablos [usados para denominar] «cosa» en la opinión pública, en el pensamiento inculto y en la lengua de las sociedades griegas y latinas o latinizadas. Claro es que también había acontecido la viceversa. En Aristóteles influyó el sentido vulgar que ciertos vocablos —luego veremos cuáles— venían lenta e indecisamente cobrando en el decir normal desde varias generaciones atrás. No es solo el gran pensador quien influye en la gente anónima de los tiempos a él subsecuentes, sino también esta, es decir, la colectividad, el pueblo de los tiempos a él precedentes y del suyo propio, quien, por medio de la lengua al uso, predetermina la mente del gran pensador.

La idea de que lo que hay en nuestro derredor y en cuya esfera estamos sumergidos se compone principalmente de «cosas», en el sentido de sustancias, es una de las creencias de funcionamiento más automático que se hallan instaladas en los senos profundos de nuestra mente (1). Por eso, porque son creencias vivaces, no las reconocemos como tales, sino que se nos presentan como siendo la realidad misma. Pues ¿qué van a ser las cosas más que «cosas»? —diría ingenuamente cualquier hombre inculto de nuestro tiempo y de tiempos atrás hasta una fecha que sería interesante fijar. Nótese que en esa supuesta frase —«las cosas son 'cosas'»— el vocablo *cosas* aparece dos veces, y cada una con distinto sentido. En el sujeto del juicio *cosas* designa los distintos e innumerables algos que nos rodean. El vocablo se limita a nombrar esos algos, como si dijéra_

(1) Sobre lo que son *creencias*, véase el estudio del autor *Ideas y creencias*. [*Obras completas*, tomo V.]

mos, a señalarlos con el dedo. No pretende *decir* nada *de* ellos, no los califica, no dice lo que son, no los interpreta o «explica». Mas en el predicado, *cosas* es un término conceptual que tiene por sí una significación = sustancias, la cual pretende revelarnos la secreta condición de los algos en derredor nuestro. Esa significación pertenece a la órbita de temas suscitados por la pregunta qué es «lo ente». Esta es la pregunta filosófica, y, por tanto, el término cosa = sustancia es un término formalmente filosófico, empléelo quien lo emplee: profesor de la Universidad, bailarina, chófer de «taxi» o albañil. La precisión en las aristas de su significación y, con ello, su separación o no confusión con otros conceptos próximos, será diferente según el grado de «cultura» en quien lo emplea; pero podríamos mostrar —si no fuera faena morosa— cómo el núcleo decisivo de la significación se mantiene idéntico cualquiera que sea el grado de rigor o difuminación que en cada caso posea su perfil, su dintorno. Yo sostengo que el hombre *no* ha filosofado siempre; pero en cambio pienso que desde que hay filosofía todos los hombres pertenecientes a la civilización occidental, o por esta influidos, filosofan al hablar, quieran o no, en una u otra cuantía. Ejemplo de ello es que emplean el vocablo «cosas» = «sustancias» o sus homólogos en cada idioma. Todos, en efecto, llevamos —o arrastramos— una herencia ontológica, y si por ventura resultase ser conveniente evitarla, liberarnos de ella, debemos contar con que ha de costarnos gran esfuerzo (1).

Porque de ninguna manera, repito, podemos aceptar la tesis de que para *todos* los hombres, por fuerza, «las cosas son cosas», el eficaz automatismo de nuestra inveterada creencia ontológica obligándonos a tomar las cosas = sustancias no como meras ideas o hipótesis, sino como la realidad misma, nos dificulta admitir que, para otros hombres, la realidad sea muy distinta y no crean que *hay verdaderamente* «cosas». La prueba de lo contrario sería facilísima si no fuera porque nuestro idioma, la lengua que hablamos, está precisamente transida, impregnada de ontología y la encontraremos siempre delante, estorbándonos para hablar de realidades que no son cosas = sustancias, ni movimientos, procesos o modos de ellas. Intentémoslo, no obstante.

(1) La noción de sustancia *sensu stricto* tiene en el mismo Aristóteles, como es sabido, muchas ampliaciones analógicas. Paralelamente en el uso vulgar del vocablo «cosa» se incluyen, junto a «cosas» que lo son propiamente, meras partes de cosas, objetos artificiales y casi-cosas o quisicosas. Añádase, en fin, que la inveterada traducción de οὐσία por sustancia es inadecuada, porque destaca solo una de sus funciones —la sub-sistencia— y deja fuera las demás. Debíamos decir οὐσία = «una Realidad» o «Realidad singular».

En el archipiélago de Entrecasteaux se hallan las islas Dobu. Los Dobu son un pueblo tan primitivo como estupendo. Su tierra, de origen volcánico, es infértil y viven miserablemente. Tienen una idea negra, torva del destino humano. Piensan que la virtud del hombre debe consistir en ser malvado y la enemistad es una de sus principales instituciones. Su moral, por tanto, es estrictamente inversa de la nuestra. Hasta hace poco eran caníbales. Practican la magia tal vez con mayor intensidad que ningún otro pueblo. Toda su existencia está informada por ella hasta la manía, hasta sesgar la paranoia (1). Pues bien, procuremos averiguar si el Dobu cree que hay «cosas».

Para nosotros, como para Aristóteles, una batata o igname es típicamente una «cosa». Es independiente de nosotros y de las demás «cosas». El nutrirse del contorno es operación que la planta ejercita por sí y desde sí. Nadie la sostiene en el mundo, sino que ella se sostiene a sí misma informando materia. Para el Dobu, el algo «batata» tiene una condición muy diferente. En primer lugar, para el Dobu no hay propiamente batatas, así sin más. La especie batata a que todos los individuos «batatas» pertenecen no tiene realidad. Ciertamente las batatas ostentan un aspecto similar que permite llamarlas por el mismo nombre. Pero la identidad de nombre no implica para él identidad de esencia. Porque en la realidad de la batata hay algo más decisivo que su aspecto, a saber, lo que la hace ser. Y aquí viene lo estupefaciente. Las batatas que se crían en el huerto de la familia matrilineal A tienen una realidad distinta de las que nacen en el huerto de la familia B. Si se sembrasen aquellas en este no fructificarían, no serían. Por eso he dicho que para el Dobu no hay batatas, así sin más. Lo que hay es batatas *a* de la familia A y batatas *b* de la familia B. La realidad de la batata es inseparable de la realidad de la familia, y viceversa. La razón de ello está en que lo que hace ser a los individuos humanos es la familia. La realidad de esta consiste en el *susu*. *Susu* quiere decir, literalmente, «leche materna». Es una «virtud», un «poder» que reside en la maternidad y se transmite mediante ella. El individuo humano no *es*, pues, aparte de la familia: es, diríamos, puro modo transitorio en la realidad familiar que preexiste al individuo y le post-existe. El individuo es en la realidad «familia» no más que como la onda es en el mar. El individuo humano no es una

(1) F. Fortune: *The Sorcerers of Dobu,* Nueva York, 1932, una de las producciones más admirables de la más reciente etnografía. Puede verse el extracto de este libro en Ruth Benedict: *El hombre y la cultura (Patterns of Culture)*, traducido por León Dujovne. Editorial Sudamericana, 1940.

«cosa». Ahora bien, la tierra del huerto es *realmente* una parte de la realidad «familia», porque esta es inseparable de aquel y de sus frutos. Viceversa: las batatas que el huerto produce *son* gracias también al *susu*, a la «leche materna» de tal determinada familia. Por eso es inútil que se intente sembrar en el huerto A batatas *b*. No crecerán. (De aquí que en este pueblo caníbal, que asesina tan tranquilo y se traga, no ya a sus semejantes, sino muy preferentemente a sus familiares, el crimen prototípico es comerse o enajenar las batatas para la sementera.) El *susu*, pues, actúa a la vez y *no menos primariamente* en la plantación y en la familia. Su nombre, «leche maternal», es metafórico, designa oblicuamente otra realidad X vivificante tanto de los humanos como de las batatas, como de la tierra en que se siembran. El *susu* reside más propiamente en todo ese conjunto. Forman, pues, estos tres componentes, familia-tierra-planta un «convoluto de realidad» en que las cosas tierra y planta dependen del Hombre y el Hombre depende de ellas. Ninguno de esos tres ingredientes del convoluto puede ser *solo*, χωριστόν, absoluto. Ninguno, en consecuencia, posee los atributos previos de «cosa». Si a esto se añade que ese convoluto íntegro depende, a su vez, de otras relaciones mágicas con otros convolutos, resulta que en el «mundo» del Dobu nada es propiamente «cosa». ¿Qué es entonces? Dadas las doctrinas hoy generalizadas sobre el pensar primitivo en que impera la idea de «participación mística», formulada por Lévy-Bruhl, se dirá que no son «cosas», sino «participantes»; una categoría irreductible a nuestra ontología. Yo no «participo» en esa teoría de la «participación» ni nada que se le parezca. Lo cual quiere decir que la respuesta a aquella pregunta requeriría la exposición de una nueva «teoría del pensar primigenio o mágico». Esa exposición tal vez pareciese sabrosa, pero de cierto sería larga, lo cual nos obliga a dejarla taciturna.

Abandonemos el tema aquí por un momento, pero, a la vez, reproduzcamos, a fin de no perdernos, la línea de nuestro itinerario (1). Para hacerse bien cargo de lo que es leer —nuestro asunto titular— era preciso aclarar qué es la palabra escrita, el libro. Este es un modo deficiente de la palabra oral o habla. Hacía falta, pues, decir lo im-

(1) Creo conveniente, para facilitar la lectura de estas páginas, poner repetidamente ante el lector —cada vez en un lugar oportuno— el esquema de la trayectoria que mi pensamiento lleva, a fin de que lo tenga a la vista, como un plano, y vea la articulación que cada tema representa en el cuerpo de la doctrina.

prescindible sobre lo que es el habla, lenguaje o decir verbal. El decir verbal «responde» a una situación en que están los que hablan, a la cual reaccionan con palabras de la lengua establecida y con gestos corporales de su persona. El lenguaje es, pues, el sistema de estas tres cosas: situación-lengua-gesto. La palabra escrita suprime el gesto. Con esto renuncia el lenguaje a un componente de sí mismo: la gesticulación. Pero luego nos preguntamos: la desaparición del gesto ¿no implica algo más grave, deficiencia más importante aún que la falta del gesto en cuanto movimiento expresivo? La gesticulación es el cuerpo del hombre hablando. Su desaparición es, pues, la desaparición del cuerpo, no solo de la expresividad del cuerpo. ¿Qué es eso otro —mucho más importante aún— que con el cuerpo desaparece? Necesitábamos, pues, indagar cuál es el papel decisivo que el cuerpo representa en la realidad «vida humana». Para el hombre, ser es vivir y vivir es existir «aquí y ahora»; por tanto, en lo que solemos llamar «*este* mundo». La idea tópica del mundo, más habitual desde hace milenios, nos hace entender el mundo como un conjunto de cosas entre las cuales estamos. Pero esto no es verdad. El mundo en que vivimos no *es* la interpretación ontológica del mundo, sino que esta interpretación del mundo supone la realidad de este tal y como es *previamente* a esta interpretación. Necesitamos ponernos en claro qué es el mundo en su realidad original y prístina a fin de poder decidir si esa interpretación ontológica o cualquiera otra parece acertada o no. Para evitar el equívoco de la palabra en sus dos sentidos de mundo como realidad y de mundo como interpretación, la sustituimos por el término «circunstancia». El hombre es siempre en una circunstancia (= mundo). Ahora bien: ¿de qué se compone, qué *hay* en esa circunstancia? ¿Cosas? La idea de «cosa» torna a imponérsenos como si fuera lo que más adecuadamente representa los componentes del mundo o circunstancia. Esto nos llevó a estudiar el significado que, para la cuestión nuestra, más importante del vocablo «cosa». Vimos que era una idea surgida en determinado momento de la historia y en vista de determinada circunstancia: la pérdida de la fe en las opiniones tradicionales que *sufrió* el hombre griego hacia 600 a. de C. Ese perdimiento fue causa de que ciertos hombres se preguntasen cuál es el auténtico ente. La precisión de esta pregunta en Aristóteles concreta la pregunta por el ente en la pregunta por la sustancia, y «cosa» es la palabra en que la lengua vulgar depositó, con una u otra precisión, la idea de sustancia. De este modo podemos ahora con algún rigor carear nuestra intuición de lo que llamamos «mundo-como-circunstancia» con un «mundo-de-cosas». El

choque entre ambas visiones nos hará ver claro en qué consiste *realmente* nuestro mundo originario.

Haciendo este viaje nos tropezamos con que en vez de reconocer que la pregunta por el ente o ser es un hecho histórico que aconteció primero en una cierta fecha, que ha perdurado dos milenios y medio pero que dejará de acontecer un buen día —*¡que tal vez ya deja de acontecer!*—, no falta quien juzga que es algo ultra-histórico, constitutivo e inseparable del Hombre, y se arroja a la tesis exorbitante de que «el Hombre *es* pregunta por el ser». Encuentran la mejor corroboración y la más enérgica fórmula de esta doctrina acogiéndose a la autoridad de cierta frase de Aristóteles. Era ineludible mirar de cerca el sentido de aquella frase para ver si, en efecto, dice eso que se le pretende hacer decir. Habla allí Aristóteles de la pregunta por el ser, mas precisamente para declarar que debe sustituirla la pregunta por la sustancia. Convenía marcar la diferencia entre una y otra pregunta: el postulado «sustancia» concreta el postulado «ente». Para mayor abundamiento este análisis nos permitió aclarar, con plena suficiencia *para* nuestros fines, la significación de la palabra *cosa*. Aquí estábamos. En rigor debíamos ahora seguir ruta mostrando en qué consisten efectivamente los algos componentes de la circunstancia, ya que no puede llamárseles «cosas». Para esto nos basta con averiguar qué significaban en Grecia y en Roma las palabras que luego iban a emplearse en el sentido de «cosas». Este cambio semántico es sorprendente, sobremanera sugestivo y en alta dosis aleccionador. El nos enseñará cuál es la «realidad radical» del mundo, y entonces descubriremos cuál es el papel del cuerpo humano y lo que se va con él cuando un autor se ha ido, se ha muerto y nos deja solo su libro, su decir mudo, espectral.

Pero antes de reanudar nuestra ruta y avanzar por derecho en nuestro itinerario tenemos que liquidar del todo la cuestión de si Aristóteles viene a decir con sus palabras que «el hombre *es* pregunta por el ser». Si se quiere, tómese como un pequeño tema episódico el único que me he permitido hasta aquí desde que empecé. En verdad no es episódico, puesto que contribuye a hacer ver, contra todo lo que se ha creído y sustentado, *la pura historicidad del concepto «ser»* y con ello, *in nuce*, la radical historicidad de todo lo humano.

Repitamos lo más exactamente posible en nuestra lengua las palabras de Aristóteles: «De aquí que lo que ahora y antes y siempre se ha preguntado y siempre ha sido problemático: ¿cuál algo es ente?,

debe convertirse más precisamente en la pregunta: ¿cuál algo es sustancia?» (1). Nada más lejos de la intención viviente en Aristóteles, al decir esto, que afirmar haber sido antes y ahora y... (2).

APÉNDICE (3)

Es «cosa» una de las palabras más irresponsables de nuestro vigente vocabulario. No es fácil hacer el inventario de sus múltiples significaciones. Pero una de ellas, la más fuerte que hoy posee, es la que nos impide decir que nuestra circunstancia y mundo se compone de cosas; menos aún decir, sin complicadas reservas, que en nuestro mundo «hay cosas». En ese sentido es «cosa» algo cuyo modo de ser, de existir —cuya entidad (4)— la hace independiente de lo demás y especialmente de mí. Como la filosofía nació cuando a unos griegos se les ocurrió la idea de que el auténtico ser o «realidad» tenía que consistir en «algo independiente del hombre», todos los vocablos con que *antes* se designaban las realidades mundanas fueron perdiendo su antiguo sentido y empezaron a significar eso: algo de entidad independiente, el «en sí y por sí» (5). En la baja latinidad y en las lenguas románica empezó a decirse «res» y «cosa» en ese sentido. Mas en nuestra circunstancia no puede haber nada que *sea* con un ser independiente del hombre, como este *es* dependiendo de cuanto hay

(1) Hay que corregir: no es «cual algo» singular, sino qué caracteres generales tiene que tener un algo para ser sustancia. Esos caracteres generales son la sustancia-respuesta.

(2) [Aquí se interrumpe el manuscrito. Véase sobre el concepto de cosa en el pensamiento del autor: *Prólogo a un Diccionario Enciclopédico Abreviado* y *Prólogo a una Historia de la Filosofía de Emile Bréhier*, «Obras completas», t. VI.]

(3) [Se trata del desarrollo anunciado en la pág. 769.]

(4) Empleo este término en un sentido muy preciso. El ente existente tiene un modo de existir que en unos entes es de una manera y en otros de otra; eso es su *entidad*. Todos los animales, a pesar de sus diferencias específicas e individuales, tienen la misma *entidad*. En cambio, el hombre tiene una *entidad* distinta.

(5) Nótese que esta independencia podía ser tan solo *resultante*. En efecto, algo creado, una vez que *ya* es, en sí y por sí, aunque en su origen no *fue* independiente. Pero la nota de independencia era tan exigente para el estilo intelectual predominante en Grecia desde Parménides, que todo ente, en su pleno sentido, no tenía más remedio que ser «eterno»; los astros, las «almas», la materia.

en la circunstancia. Mundo y hombre se son mutuamente, aunque con distinto modo. Por eso no hay mundo sin hombre ni hay hombre sin mundo. Se hallan recíprocamente consignados uno a otro. En cada instante solo me están siendo, explícitamente, ciertos componentes de mi circunstancia. ¿Qué pasa con el resto? ¿No están ahí siendo con independencia de mí mientras no me son? En modo alguno. La circunstancia o mundo consiste en una perspectiva viviente o real; quiero decir, que hay en ellos siempre un primer término —lo que en cada instante me ocupa— y un fondo. Nada puede serme si no [...].

INDICE DEL TOMO NOVENO

INDICE DEL TOMO NOVENO

Págs.

Págs.

MEDITACIÓN DE EUROPA

Págs.

OTROS ESCRITOS AFINES

ORIGEN Y EPÍLOGO DE LA FILOSOFÍA

LA CAZA Y LOS TOROS

PÍO BAROJA: ANATOMÍA DE UN ALMA DISPERSA

Págs.

VIVES-GOETHE

PASADO Y PORVERNIR PARA EL HOMBRE ACTUAL

Págs.

COMENTARIO AL «BANQUETE» DE PLATÓN

INDICE
DE
NOMBRES Y MATERIAS
DE LOS NUEVE TOMOS
DE ESTAS
OBRAS COMPLETAS

INDICE DE NOMBRES

INDICE DE MATERIAS